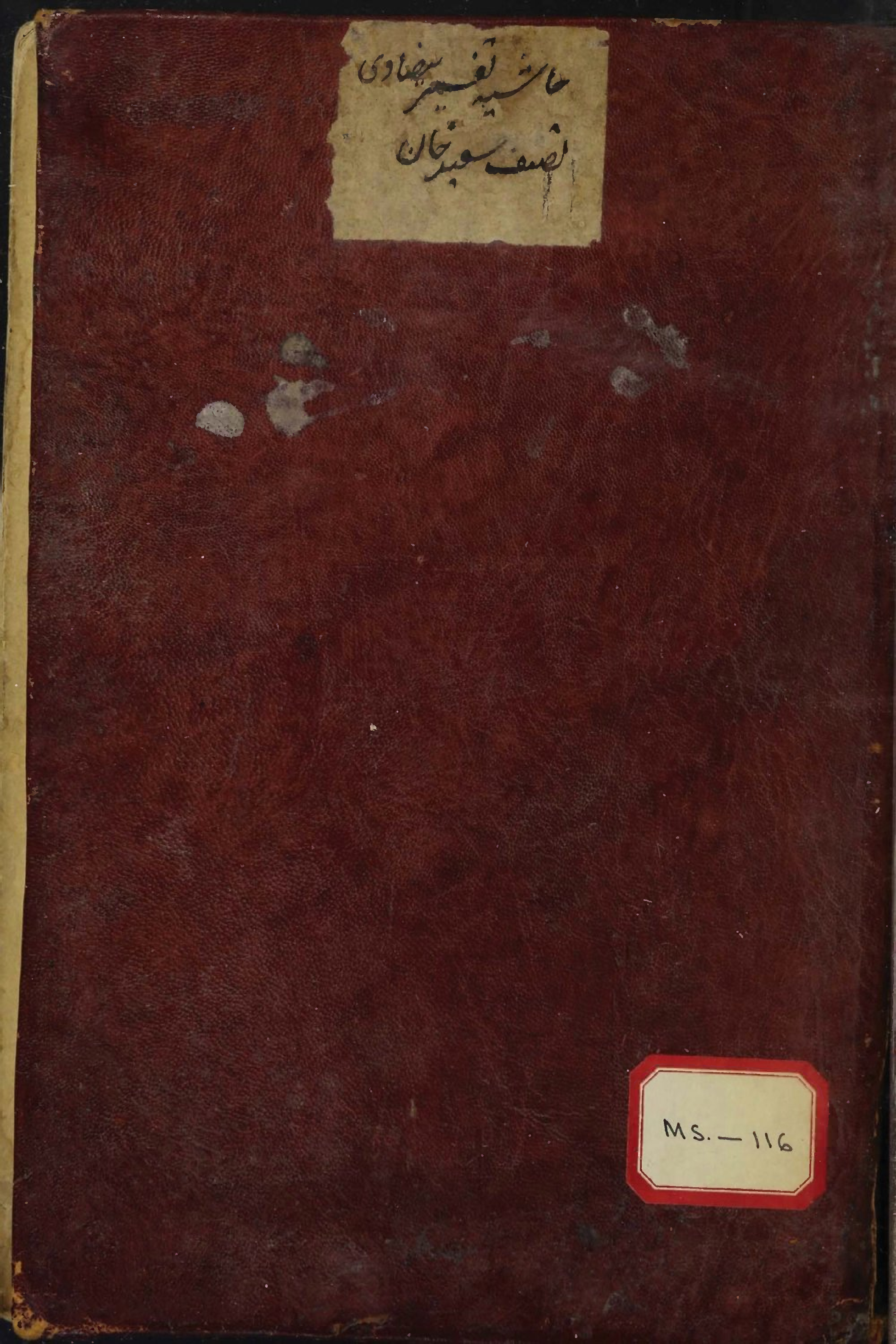
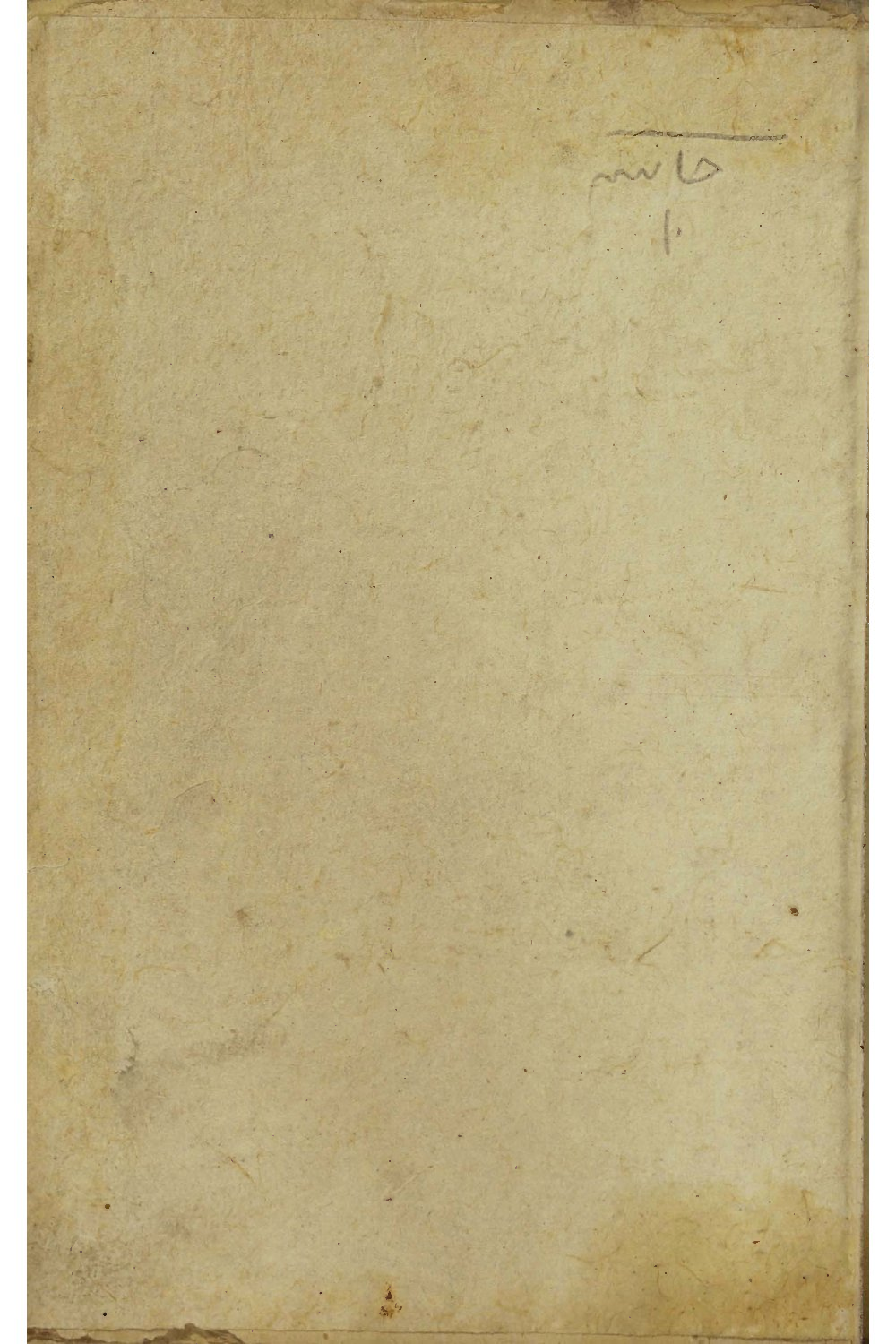
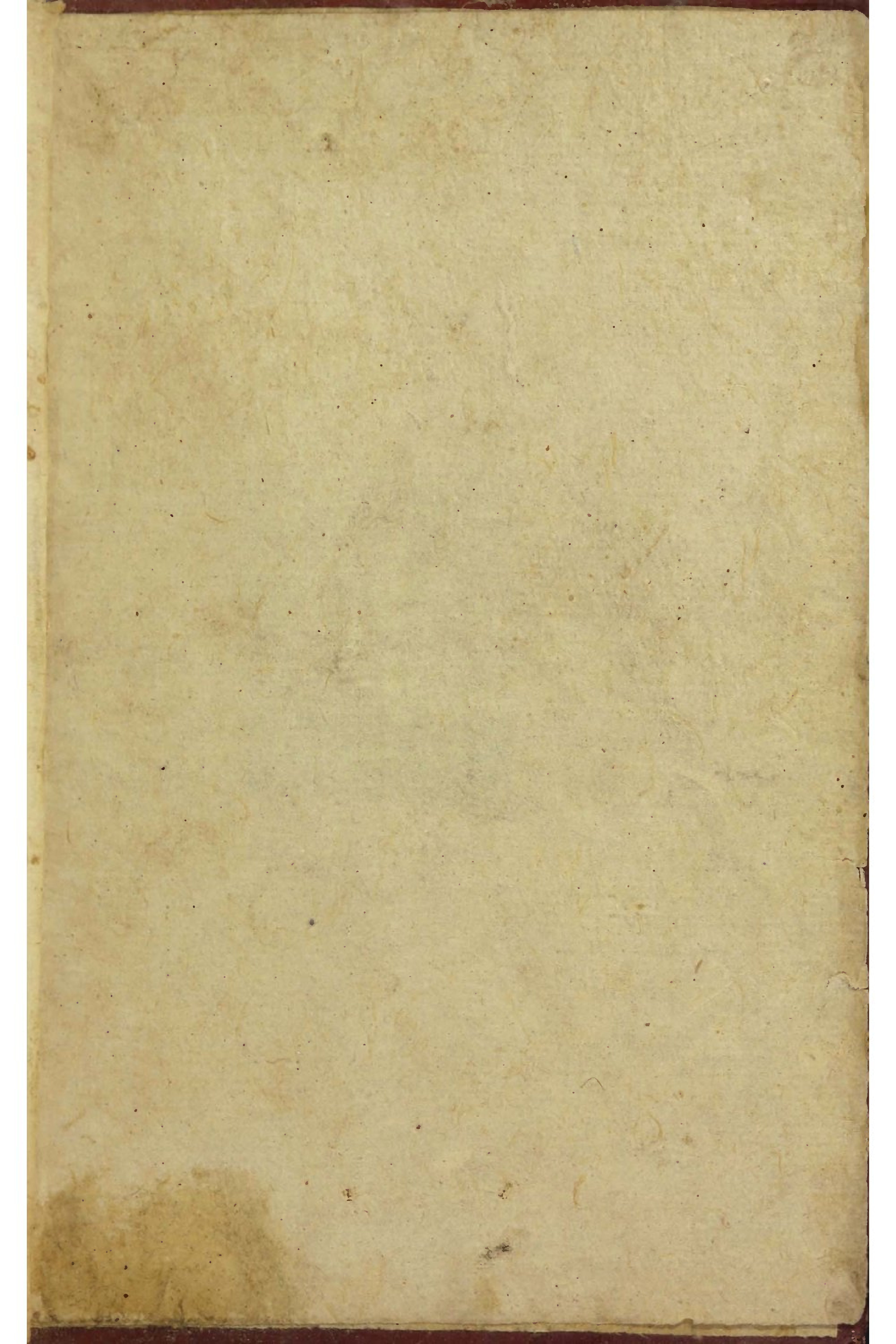
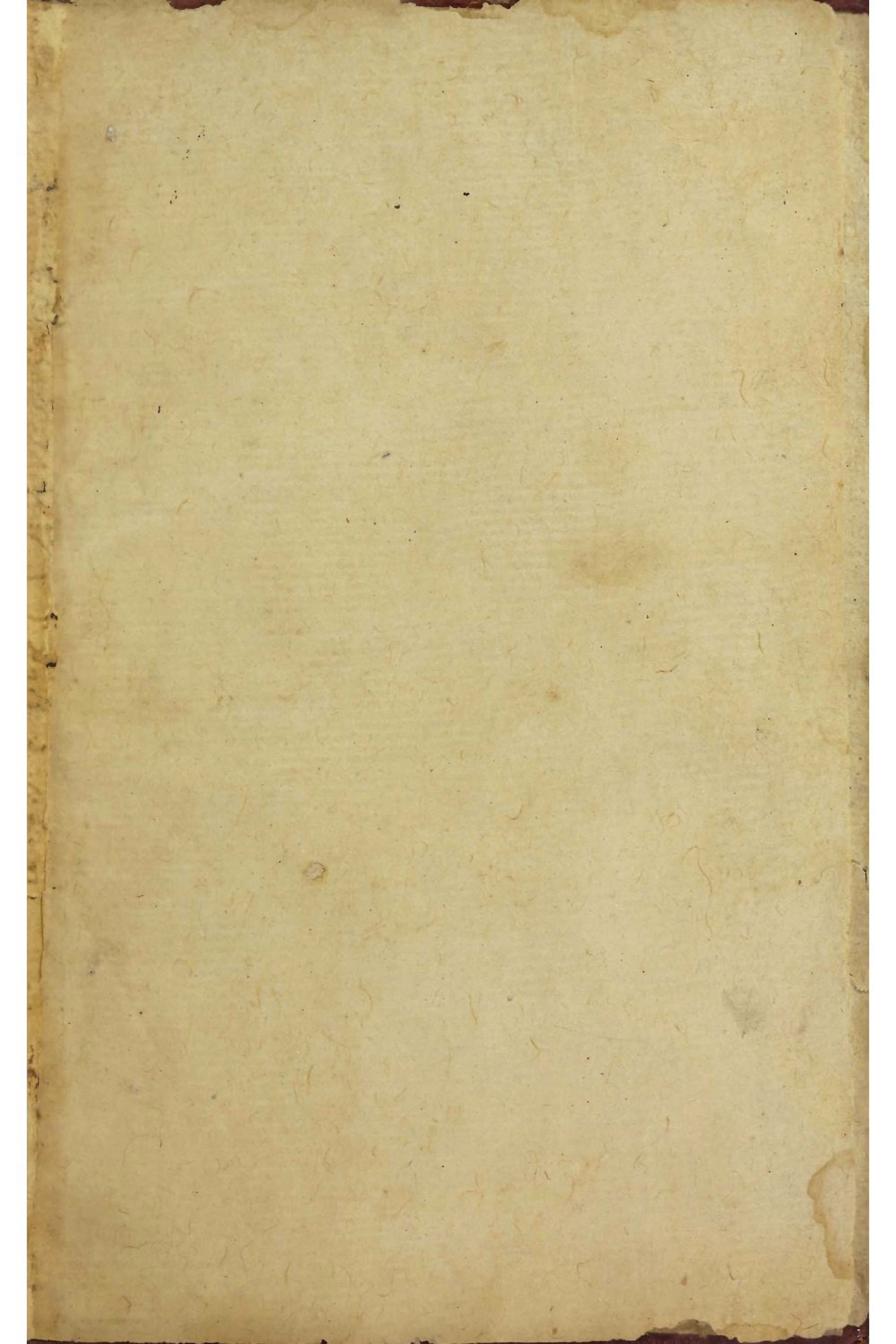

حاشیه تفسیر بیضاوی
تصنیف سعید خان

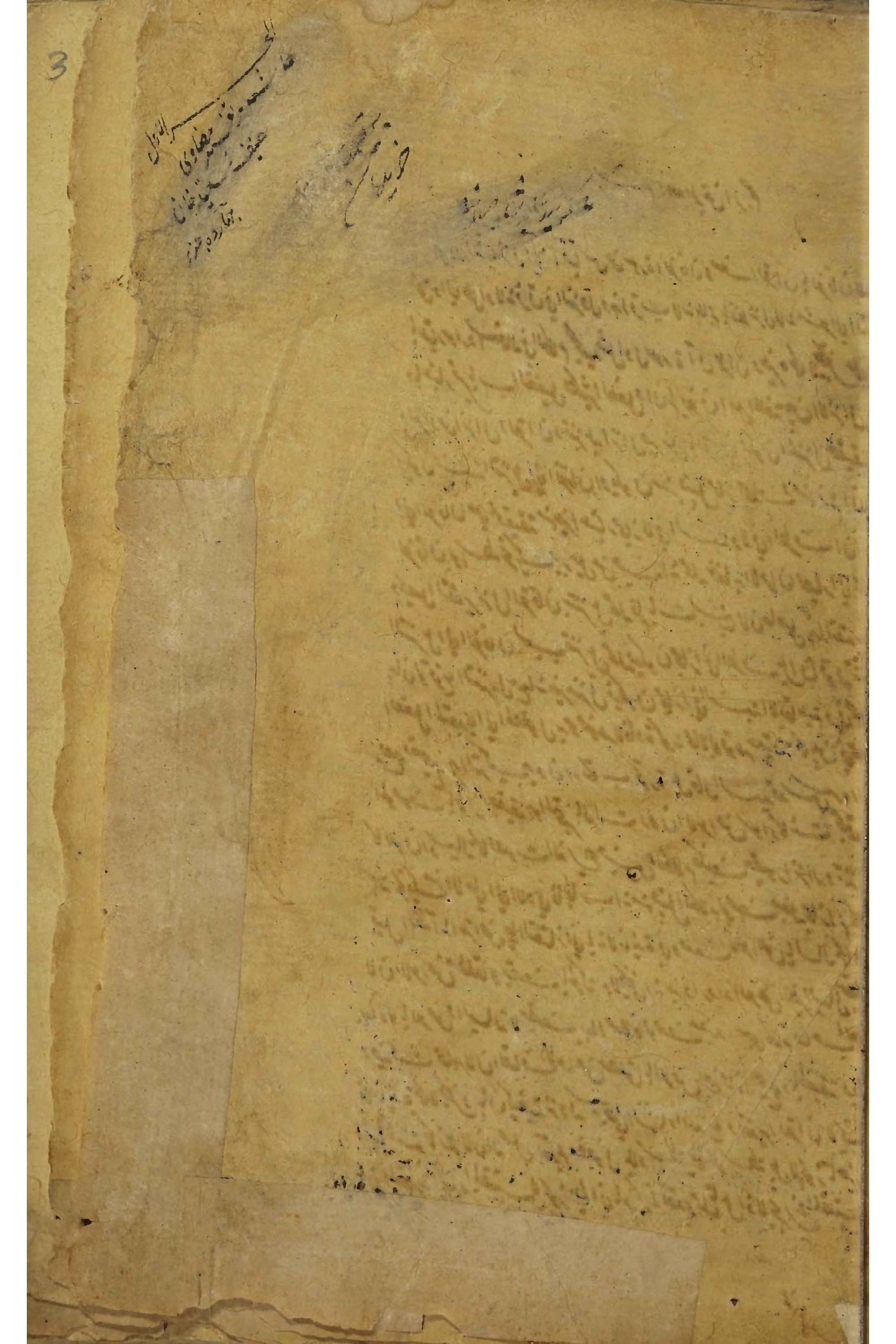




3

حاشیه نواری





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الخ اقتباس من سورة الفرقان وصف القرآن بالفرقان لانه فارق بين الحق والباطل او لانه فرق في النزول وهذا قريب لانه يلايم بلفظ نزل لانه مشعر الي التفريق في النزول باعتبار موارد استعماله في الكلام المجيد مثل اول سورة آل عمران وغيره كما لا يخفي علي المتتبع وباعتبار مجي باب التفعيل لتكثير الفعل وان لم يفرق اهل اللغة بين الانزال والتنزيل والمراد من انزال القران وتنزيله انزال جبرئيل بالقران فيكون المنزل حقيقة جبرئيل ويكون نسبة التنزيل في الفرقان او يكون من قبيل مجاز الحذف ومن زعم ان نسبة التنزيل الي الفرقان علي الحقيقة من غير اعتبار مجاز لا في النسبة ولا في الطرف ان اريد تنزيل الفرقان بواسطة تحريك جبرئيل من حيث انه محله فغاية الامر ان يصار الي الحذف ويحصل التقدير نزل الفرقان بتنزيل محله فلم يات بشيء لان حاصل هذا التقدير انه نسب التنزيل الي الفرقان بسبب تنزيل محله فيكون مجازا في الطرف بل انما قوله تنزيل محله بيان لوقوع التنزيل مع انه غير منزل فيكون مجازا في النسبة الايقاعية وفي الجملة نسبة الفعل المتعدي الي المفعول به موضوعه لافادة كونه محلا لوقوعه حقيقة كما بين في محله فكيف يصح تصحيح هذا التركيب بدون ارتكاب تجوز ما تمل قال السيد قدس سره العزيز الموصوف بالحركة حقيقة هو المتحيز بالذات دون الاعراض سواء كانت مجتمعة الاجزاء كاللون او سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله مع انه تحريك من الاعلي الي الادني فاجاب انه من قبيل الكلام لوصف مبعله مجازا ثم كلامه قيل الظاهر انه اعتراض علي التفتازاني بانه لا فائدة في وصف الاعراض بالسيال كما فعله لان الاعراض مطلقا لا يتصف بالحركة ولا يخفي انه غير وارد اذ العرض الغير السيال يتصف بها ولو بالعرض والسيالة لا يتصف بها اصلا فالوصف مفيد انتهي كلام صاحب القيل وفيه بحث ظاهر لان اتصاف الاعراض مطلقا بالعرض يعني مجازا صحيح وبالحقيقة باطل فلا فائدة كما لا يخفي وبيان كيفية نزوله سيجيء ان شاء الله تع وتقديم القران لا يحتاج الي نكتة كما زعم لان الاصل تقديم مفعول بلا واسطة علي الواسطة بل لا يجوز تاخيره لان التغيير في اثار المقتبس لا يجوز علي ان ما ذكر في تقديم محل تامل اذ لا يجري في المقتبس

اي الى الفرقان من قبيل المجاز الى الطرف او ذكر المحل
اذ يكون مجازا في الطرف او في الاسناد فاهم

منه اصلا لكنه يحتاج تقديم العبد على الكتاب في سورة الكهف الى نكتة فيمكن ان يقال انه
قدم نظرا الى تعميم مفهوم الكتاب فلا يكون منكرا انزاله عند اهل الكتاب الا بملاحظة
نزوله على محمد عليه السلام بخلاف القران فان نزوله منكر عندهم ليكون للعالمين
نذيرا ضمير يكون راجع الى الله تعالى ليكون مطابقا للمقتبس منه على ما اختاره المحققون
من المفسرين كصاحب التيسير وصاحب الكواشي وابي الليث في تفسيره وغيرهم
ومطابقا للمقام لان المقام مقام حمد الله تعالى وهو ذكر وصفه الجميل وح يكون الانذار
وصفه تعالى ومطابقا لمضمون اول سورة الدخان والكتاب المبين انا انزلناه
في ليلة مباركة انا كنا منذرين ووصفه تعالى بالانذار كثير في الكلام المجيد ويؤيده عدم
انتشار الضمير لان ضمير عبده راجع الى الله تعالى ويؤيده ايضا قراءة على عباده والظاهر
ان المحققين بهذه الوجوه الاخيرة اختاروا هذا الاحتمال ولثبوت ذلك التفسير
عندهم بالرواية لان مدارهم على النقل ويحتمل ان يكون راجعا الى العبد كما فسره
الامام والمفسر وصاحب الكشاف ضمير يكون في المقتبس منه ولان وصف الرسول
بالانذار ايضا في القران كثير ولا مجاز فيه لكنه تركهم لبيان ارجاع الضمير الى الله
ولعرضهم لبيان ارجاع الضمير الى الفرقان بعيد لان وصف القران بالانذار مجاز
وحمل الكلام على الحقيقة اذا امكن هو الواجب كذا في الكبير قيل هذه اشارة الى
رد الكشاف لانه اختار ارجاع الضمير الى القران ويمكن ان يجاب من قبل الكشاف
بان القراءتين بمنزلة آيتين والثاني معين الارادة في احدهما والقران يفسر بعضه
بعضا ولا اقل من ان القراءتين يصلح قرينة للاخرى وعند قيام القرينة يصلح بل
يتعين المجاز تم كلامه فيه نظر لان القراءتين انما يكونان بمنزلة الآيتين اذا كانا
متواترتين اما اذا كانت احديهما شاذة فيكون بمنزلة خبر الاحاد وهو يصلح لترجيح
احد احتمالين يحتملهما النص سواء كانت حقيقة او مجازا لا النص لا يحتمل الثاني
لان الحمل على الحقيقة واجب على ان لا نم ان قراءة عباده يتعين الارادة لاحتمال
ان يكون المراد من عباده الرسول عليه السلام والتعبير عنه بالجمع للتعظيم وما قيل ان
ارجاعه الى القران يرجحه ان المقام مقام بيان اوصاف القران فليس بشيء
كما لا يخفى وايضا ما قيل ان ارجاعه الى الله تعالى ليس بصحيح لان اسمائه توقيفية

ولم يرد في الشرع اطلاق النذير عليه تع ليس بصحيح لان تفسير ضمير يكون نذيرا في المقتضي منه
من الثقات المفسرين الضمير المولين كما مر شاهد صدق على ثبوت اطلاق النذير
عليه تع عندهم على انه جوز القاضي ابوبكر اطلاق الاسم عليه تع اذا لم يكن فيه شائبة
النقص وفصل حجة الاسلام في الاسم والصفة وقال اطلاق الصفة اذا لم يكن محتاجا
الى التاويل فغير متوقف على السماع وقال بعض العلماء الاصح ان يقال ان تسمية الله تع
باسم اذن المراد منه اذا لم يكن يوهم بما لا يليق بذات الله تع التعبير عنه بلفظ غير مسموع
لان الخلاف في اللفظ لا يوجب الخلاف في المعنى اذا لم يوهم غلطا وخطاء وههنا كذلك
لانه سبحانه سماه ذاته بالمنذر كما مر معناه ومعنى النذير واحد ولا ايهام وعند البعض القطع
بثبوت معنى له مع عدم ايهامه بما لا يليق بذاته اذن شرعي والقول الاخير اقرب الى
الى الصواب لان ترجمة اسماء الله تع باي لغة كان يجوز بلا انكار من العلماء وكذلك
التعبير عن ذلك المعنى الثابت بلفظ واطلاقه عليه تع جائز عندهم فهذا يدل على ان
ذلك اذن منهم فيجوز اطلاق لفظ عليه تع بلا سماع بعينه وبالجملة تفسير ضمير يكون
من المحققين من الحنفية والشافعية مبني اما على الرواية كما هو الظ او على اختيارهم
التجويز المذكور بالشرط المذكور فالحكم على عدم صحته غير صحيح وآ العالم ما سوى الله تع
فيتناول جميع المكلفين من الجن والانس والملائكة ويكون المراد الكل عند من ذهب
اليه ان الرسول مبعوث الى الكل او المراد من العالمين الجن والانس لان مذهب ف ان الرسول مبعوث
الجمهور انه صلى الله عليه وسلم غير مبعوث الى الملائكة صرح بالاختلاف في روضة الاحباب
فلا يصح القول بان الاجماع منعقد على ان الرسول لم يكن رسولا الى الملائكة الا
ان يؤول بارادة الاكثر فتامل ويؤيده قراءة للعالمين بفتح الميم واحتمل التعميم على تقدير
ارجاع الضمير الى غير الرسول وح يكون فيه اشارة الى ان بعض الملائكة غير معصومين
كما ذهب اليه بعض العلماء فان الملائكة نوعان معصومون وهم الرسول وغير معصومين
وهم العوام وان كان الغالب عليه العصمة وعلى جميع التقادير في الآية اشارة
الى ان الجن مكلف كما هو الحق المتفق عليه وان كافرهم معذب بالنار وان ف ان الجنة مكلف
اختلف في دخول المومنين منهم في الجنة قال في الكبير ان الصلة يجب ان يكون معلومة
والقوم ما كانوا عالمين بانه سبحانه هو الذي نزل الفرقان فكيف يصح التركيب

وجوابه انه لقوة دليله نزل منزلة المعلوم ثم كلامه قبيل ظني انه لا يتوجه ذلك اذ هي معلومة للنبي عليه السلام
والمسلمين الذين في ذلك الزمان وهذا القدر كاف لجعله صلة هذا كلامه وفيه نظر لان
المخاطب بهذه الآية ليس بمنحصر في المؤمنين كما يدل عليه سياق الآية واشار اليه
الامام بقوله والقوم ما كانوا عالمين فلا يجري ما ذكره نفعا واكتفى على النذير لوجوب مطابقة
المقتبس للمقتبس منه استحسانا او لعدم احتياج شيء بحيث يوهم كونه من المقتبس منه
وجوبا
هذا هو مراده ومن قال من اتباعه فلا يرد عليه ما اورده الخطيب تامل او لشدة اهتمامه به لان
النفس امارة بالسوء او لانه يعم الكل وان اختلف الحال باختلاف المحل فانه ينذر بعضهم
بنار الجحيم وبعضهم بالنعيم لما فيه من انحطاط الدرجات اعلم ان بين العبارة التي هي اول
خطبة الكشاف وهي الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما ونزله بحسب المصالح
منجما وبين الاول من خطبة الكتاب تفاوت في افادة الفوائد اذ يستفاد من عبارة
الكشاف ان الانزال مرتين اولا دفعة وثانيا تدريجا ويستفاد باعث التدريج ايضا
من قوله بحسب المصالح فيكون نزول بعض للانذار وبعض للتبشير وبعض لغير ذلك ويستفاد
ايضا انه نزل على نبينا عليه السلام من قوله القرآن لانه علم للكلام المنزل على نبينا عليه السلام
وان كان في اللغة بمعنى الجمع وفي لفظ القرآن اشعار بالمعنى اللغوي ايضا انه جامع لمفهوم
الكتب المتقدمة ويلمح الى مضمون الآية الكريمة من لا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ومن قوله الحمد لله الذي انزل مقتبس من اول سورة الكهف وفي الجمع بين الانزال
والتنزيل صنعة الاشتقاق وصنعة الطباق باعتبار الاجتماع والتفريق الذين هما ضدان
نعم وصنعة تتعلق بها براعة الاستهلال ومن عبارة الكتاب لم يفهم الانزال الاخرة
وهو التدريجي ويفهم ان فائدة التنزيل الانذار وانه صلى الله عليه السلام مبعوث الى
كافة الخلق وفيها صنعة الطباق وهو ايراد المتضادين وهما الالوهية والعبودية وصنعة
الاكتفاء والاقتصار على كونه نذيرا وبراعة الاستهلال والاقتباس فظهر مما ذكرنا
ان لكل من العبارتين فوائد خاصة ومشتركة مرجحة لصاحبها على الاخرى ولا ترجيح
لاحدهما على الاخرى كما زعم الخطيب وظهر ايضا فساد ما قيل ان المص ادرج في نصف
الفقرة ما ادرج الكشاف في الصفحة كما لا يخفى على ذي فطرة   متحدي المتحدي
طلب المعارضة والمقابلة ماخوذ من الحداء يتعارض فيه الحاديان وعطفه على نزل واخذ

٢ عتبارهم

الا فصر به من قوله تع فأتوا بسورة من مثله يقتضي ان ارجاع الضمير الى الله واذا كان الضمير
يكون راجعا الى الله والفاء في فتحدى للسببية يلايم الظ ان يكون ضمير تحدى راجعا الى
الله تع فتظهر ف وما قيل ان بعضهم جوز ان يكون الضمير راجعا الى الله ولا يخفى انه
يأبى سوقه لان عدم الوجدان حقيقة يتصور في حق العبد لا في حق الله تع لانه عالم
السر ولان الاقدار منه وما ذكره بيان انكارهم مدفوع لان عدم وجدانه تع لعدم وجود
شيء في نفس الامر لا شبهة فيه ويجوز ان يرجع الى العبد اما على تقدير كونه للسببية
فظ واما على تقدير كونه لمجرد العطف والتعقيب فلاضافته الى ضميره تع على انه
قال الرضي الذي يغوص عندي ان الجملة التي يلزم منها الضمير كخبر المبتدا او الصفة والصفة
اذا عطفت عليها جملة اخرى متعلقة بالمعطوف عليها معنى بكون مضمونها بعد مضمون
الاولى متراخيا او لا او بغير ذلك جاز تجرد احدى الجملتين عن الضمير الرابط اكتفاء
بما في اختها التي هي تجربها سواء كان مضمون الاولى سببا للثانية او لا لكن بقي
على التقدير الثاني انه ان اريد بالقرآن المجموع لم يستقم الفاء في فتحدى لعدم كون التحدي
بعد نزول المجموع وان اريد القدر المشترك لم يصح ارجاع ضمير بسورة اليه
واجيب باختيار الاول وحمل التنزيل على ارادته وفيه بحث ظ لانه لا يكون
التحدي بعد ارادة التنزيل بلا مهلة كما هو مفهوم الفاء بل بعد ارادة تنزيل الكل
وانزال البعض الذي يدل على طلب المعارضة فلا يتم الجواب وباختيار الثاني
وحمل الكلام على الاستخدام وهذا لا يخلو عن بعد لان ارادة القدر المشترك من الظ
بعيد غير ملايم لوقوعه مفعول نزل لان الانزالات الكثيرة التي يدل عليها صيغة
التفعيل في المجموع لا في [illegible] من القدر المشترك الذي يصدق على اية قصيرة مثل
مدهامتان وقوله تع للعالمين نذيرا لان الانذار يفهم من بعض الآيات كما لا يخفى
وظهر ايضا ف وما قيل من انه لا حاجة على هذا التقدير الى الاستخدام لصحة ارجاع
ضمير من سورة اليه لانها جزئياته لان السور جزئيات لمفهوم القدر المشترك
من حيث هو هو وذا ليس بمراد من النظم لقرينة ايقاع التنزيل عليه بل لا بد من
حمل اللام اما على الاستغراق فرجع الى الشق الاول فورد عليه ما ورد وعلى ذلك
او العهد الخارجي فلا يكون له جزئيات او على الذهني فيكون من قبيل المحمل الاول لان المراد

حق ه

يعني

معين وان لم نعلم لان التنزيل لا يقع الا على معين فلا يكون اذ الفهم آية جزئيات ووجب حال
ارادة المجموع بانه يجوز ان يكون للترتيب في الرتبة فان رتبة التحدي بعد انزال الكل
وبانه يكفي التعقيب بالنسبة الى بعض اجزاء المعطوف عليه وفيهما نظر لانا لا نسلم
ان رتبة التحدي بعد انزال الكل كما لا يخفى ولا نسلم الكفاية المذكورة بل لا يجوز
لانه خلاف ما صرح به اهل النحو والقياس في اللغة على انه قياس مع الفارق
فالاولى في الجواب ان يختار الشق الاول ويقال ان طلب المعارضة باتيان مثل
سورة اقصر من جميع سور القرآن لا يكون الا بعد تحقق المجموع ليعرف اقصر سورة منه
وان كان نفس التحدي قبيل ذلك الظ مصاقع الخطباء جمع خطيب ومعناه
بليغ ومصاقع جمع مصقع كمنبر وهو البليغ او المعارف الصوت او من لا يرتج عليه كلامه
وكل من هذه الثلثة جائز فعلى الاول يكون المعنى الجماعة المتصف بالبلاغة على وجه الكمال
لكمال المشهور بذلك او وصف من جملة البلغاء فيكون من قبيل اضافة الجزء الى الكل
فحصل منها معنى مناسب المقام ويفهم عجز غيرهم بطريق الاولى والمعنى على التقدير الثاني
والثالث ظ ومناسب للمقام ولان علو صوته يدل على غلبته في البلاغة باعتبار
العادة وكذا عدم ارتج الكلام وبهذا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي ان المعنى الاول
دفعا لما قيل من اباء المقام للمعنى الثاني والثالث من العرب العرباء
اي الخلص منهم والتركيب من قبيل ليل اليل فانهم اذا ارادوا المبالغة من شيء ياخذون
من لفظه صفة ويؤكدون بها فلم يجد به قديرا جميع لم يجد تابع لفظ فحدى ينبه الارجاع
والقدير فعيل معناه قادر وليس من صيغ المبالغة كما زعم الفاضل المحشي لانها عند
الجمهور منحصرة في الثلثة وهي الفعال والمفعال والفعول وما نقل عن سيبويه من
ان فعيلا من صيغ المبالغة فهو موقوف على اعتبار التحويل من الفاعل الى الفعيل
وهو لم يثبت ههنا وليس فيها المبالغة من جهة انه الصفة المشبهة التي
تدل على الطبايع لان لصورة المبالغة فيها موقوف على بنائها من الفعل المتعدي
بعد جعله لازما ونقله الى فعل بضم العين وهو مفقود ههنا فلا يفيد مبالغة اصلا
ويدل عليه كتب التفسير انهم فسروا القدير في قوله تعالى ان الله على كل شيء
قدير بقادر مثل الامام الزاهد وصاحب المدارك وصاحب المغني والكواشي
وغيرهم وكتب اللغة فما قال القاضي في تفسيره من ان القدير الفعال لما يشاء

لا الانام

فمخالف لما ذكره الا انه الا ان يقال انه محمول على بيان المراد وعلى تقدير التسليم افاده
المبالغة لا تضر الا ان يراد بالاية الكامل في البلاغة لابد وان يكون كامل القدرة ولان
الاعجاز عند الاشعري بالصرفة فلا ينافيه لمذهبه رجوع النفي الى القيد ولا يحتاج الى
التاويل الذي ذكره الفاضل المحشي او يكون المبالغة معتبرا بعد النفي حتى يفيد
المبالغة في النفي لا نفي المبالغة كما قالوا في حديثه عليه السلام اذا استيقظ احدكم من
المنام فلا يغمس يده في الاناء بقي انه صرح صاحب الكشاف بان وصف غير الله تعالى
ممتنع فكيف يصح من القاضي استعماله في غيره تعالى من لم يوجد شاهد في هذه الفقرة
انشاره الى ان ادنى من اقصر سورة ليس بمعجز كما هو مذهب الشافعي رحمه الله عليه
اما عند الامام الاعظم رحمة الله عليه فكل آية معجزة ولهذا ذهب الى انه فرض القراءة
يتادى بها وعند مالك رحمة الله عليه كل آية وكل كلمة مستقلة بالافادة من القران
معجزة لان القرآن عنده جنس يصدق على كل جزء من اجزائه قال الامام الرازي في التفسير الكبير
فان قيل قالوا السورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم
ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة
والاقدام على هذه المكابرة مما يتطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا اخترنا في بيان
كون القران معجزا ان هذه السورة ان بلغت في الفصاحة الى حد الاعجاز
فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة
دواعيهم الى توهين امره امرا خارقا للعادة فكان معجزا بلا شبهة واختلف
في وجه الاعجاز قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عنده الاجتماع الجزالة مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما وقيل اعجازه
بالنظم الغريب المخالف لما عليه كلام الفصحاء في الخطابة والرسايل والاشعار
وقيل سلامته عن الاختلاف وقيل لاشتماله على دقايق العلوم وحقايق الحكم
والمصالح وقيل باخباره من المغيبات وهو عند ابي الحسن الاشعري مما يمكن
ان يدخل تحت مقدور البشر ويقدرهم الله تعالى عليه ولكن لم يكن هذا ولا يكون
ولن يكون فمنعهم الله تعالى وعجزهم من هذا وبه قال جماعة من اصحابه البادي به قد ميزا
متعلق بقدير اتضمين معنى الاتيان والضمير راجع الى التحدي او الى اقصر سورة

ايكالم كرم

اي لم تحديه قدرا اتيانه كذا نقل عن المص في الحواشي ووجهه معنى الاشملية الي اختاره الامام
الرازي في طريق الاعجاز بالقران من اتيان قدر اقصر السورة التي يحدي به اما خارج
عن طاقتهم فحصل المقص وان لم يكن كذلك فعدم اتيانهم بالمعارضة مع كونها ممكنة
مع توفر دواعيهم على الاتيان امر خارق للعادة وكان كذلك معجزا لفظا اي صلة
القدرة تكون كلمة على فظهر فساد ما قيل من ان فايدة التضمين غير ظاهرة وقيل ان يكون
البار بمعنى على صلة لقدير قدم عليه رعاية للسجع وقيل ان البار جيء للسببية الضمير
راجع الي اعجاز القران الذي فهم من الكلام وهذا لا يخفى بعيد   الخصم بكذا
بغير واو في اكثر النسخ لانه استيناق جواب عما يقال من اين علم عدم قدرتهم
به فكانه قال لانه عجز الكمال فلزم عجز الكل بالضرورة اولانه تاكيدا الي سبق كذا
قيل وهذا انما يتم اذا كان الاعجاز بكمال البلاغة اما اذا كان بالصرفة فتقديره ان
اعجز القادرون على المعارضة عن الاتيان بمثله فعجز غيره ظ ومعناه اسكت
والضمير راجع الي الله تع ويحتمل ان يرجع الي النبي عليه السلام والارجاع الى القران
ضعيف تام وفي البعض بالواو فيكون عطفا على تحدي ووجه المناسبة
بينهما ظ وفي الكشف وافحم به وفي لفظه به اشعار الي ان الاعجاز بكمال البلاغة
كما اختاره شارحوه وترك القاضي لاختياره طريق الامام الرازي في الاعجاز
كما اشار اليه بالتضمين كما ذكرنا فظهر بما ذكرنا ضعيف ما قال الفاضل المحشي
في توجيهه لانه خلاف مراده مع انه في نفسه غير تام لان السوق لا يدل على ما ذكر
حتى يكفي وان عدم تمام زيادة به في الافحام مم وبالجملة المنقول عن ابي الحسن
الاشعري وجماعة من اصحابه ان عجزهم بالصرفة واليه مال الامام الرازي ولم
ينقل من القاضي خلافهم فالظ اتباعه لروسايهم مع ان الحاشية المنقولة يدل
على الاتباع وكذا سوق كلامه في هذا الكتاب اذا اعتبر ارجاع الضمير في افحم الى الله تع
كما هو الظ وارجاع تقي لم يحد به قديرا الي المبالغة كما هو الظ من تفسير القاضي
للفظ القدير مع كلمة به المشعرة للاعجاز بكمال البلاغة واذا اعتبر ارجاع الضمير
الي النبي صلى الله عليه وسلم كما هو غير الظ وقطع النظر عن الحاشية وعن مذهب
الاشعري يحتمل العبارة للاجازة وبالصرفة وللاعجازة بكمال البلاغة   من
فصحاء عدنان الفصحاء جمع فصيح بمعنى البليغ وعدنان وهو جد اعلى النبي عليه السلام

القايل المولوي

القايل الفاضل المحشي

القايل المولوي

صار اسما للقبيلة وهو قوله قحطان هو ابو اليمن صار ايض اسما للقبيلة هما قبيلتان مشهورتان
بالبلاغة والكثرة ولذا اختارهما قوله حتى حسبوا انهم سحروا التسحير معناه انه تع افحم
القوم حتى اعتقدوا انهم سحروا كثيرا حتى غلب على عقلهم وذكر اعتقادهم بذلك
حسبانا للاشعار الى انه خلاف الواقع بل مغلوبيتهم للصرفة كما هو مذهب ابي الحسن
الاشعري واصحابه وهذا المعنى هو المطابق لتفسير المص قوله تع انما انت من المسحرين
والمعنى اللغوي للتسحير من احتياج الى صرف العبارة عن الحقيقة وترتب ما بعد
حتى على ما قبلها ظ لانهم لما لم يتيسر لهم للاتيان بمثله مع اعتقادهم انه غير خارج عن
طوق البشر وهم الموصوفون بكمال البلاغة غلطوا وظنوا انهم سحروا ولم يهتدوا
الى انه امر خارق للعادة لان الهداية بارادة الله تع يهدي به من يشاء ويضل
به من يشاء وان كان التفرقة بين السحر والمعجزة ظ لانه مبني على الكفر بالله
والافعال المنكرة ويجري فيه التعلم والتعليم وقد يختص ببعض الازمنة ويدل
عليه قولهم تارة ان هذا الا سحر يؤثر وتارة ان هذا الا قول البشر واخرى سحر
مستمر فغلطهم بما ذكرنا بطلان ما قيل ان المعنى ليس على ما فسره المصنف قوله تع
انما انت من المسحرين لعدم ترتب الغاية كما لا يخفى ثم بين فيه دلالة
على وقوع تاخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز تاخيره عن وقت
الحاجة قال الله تع ان علينا بيانه مع الاشارة الى علو رتبة البيان منا الانزال
للناس اي لاجلهم عموما فاللام ليس صلة للتبيين حتى يلزم حضور البيان
للجميع وهو خلاف الواقع ولا ينافيه قوله ليدبروا آياته لان الغاية لا يجب
ترتبها ولو سلم فتدبر الكل يجوز ان يحصل باعلام البعض الذي حصل له
البيان وفي تخصيص الناس مع عموم البعثة للثقلين اشارة الى انهم المقصودون
بالبيان والجن تبع لهم ويجوز ان يكون المراد من الناس ما يعم الثقلين كما
فسر قوله تع في صدور الناس بما عم الثقلين لانه ماخوذ من النسيان و
نسيان الحق شامل للثقلين وايض يجوز ان يكون بين بمعنى ابانه وجعلها
تفاصيل معان مختلفة كما سيجيء او يكون بمعنى بلغ على تقدير رجوع الضمير اليه
عليه السلام كما قالوا في تفسير قوله لتبين للناس ح لا حاجة الى صرف
اللام عن الصلة حسب بفتح السين قد يسكن للضرورة اي قدير ما عندهم

اي ظهر من مصالحهم بان ما اراد به ما امروا به ونهوا او ما لت به عليهم والتبيين اعم
منه ان يفصل بالمقصود او يرشد اي ما يدل عليه كالقياس ودليل العقل كذا
ذكره المص في سورة النحل وفي هذه الفقرة اشارة الي انه تع بين اعظم مصالح العباد
يكفي بطريق الفصل ليدبروا اياته اي ليتفكروا فيها فيميزوا بين المعاني
الحسنة والقبيحة والتاويلات القبيحات والفاسدة وهو متعلق ببيان
او نزل او بكليهما وهذا اقيد وليتذكروا هم اي ليتعظ ذوو العقول الكاملة
المعترضة عن الميل الي زخرفات الدنيا والميل الي جناب الحق وفيه
اشعار بانه لا يتذكر من المتفكرين الا من سلم عقله من الف الدنيا ولذا
خصهم بالتذكر من بين من عمم التدبير واعاد اللام تنبيها على استقلال التذكير
فيما ازيل بالتبيين ويحتمل ان يكون ضمير للتذكر وارا جعا الي اولوا الالباب
ويكون التركيب في الاصل من قبيل التنازع صرح به في تفسير جامع البيان
في سورة ص تذكيرا مصدر امن غير فعله علي انه مبني للمفعول او من فعله
وعامله محذوف اي ليتذكروا تذكيرا او قيل او حال بمعنى مذكرين وفيه ان مجيء المصدر
حالا سماعي لا يجوز القول به بالقياس كما قرر في النحو وفيه تنبيه على ان
العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم فكشف قناع الانغلاق
عن ايات من اضافة المشبه به الي المشبه وفيه استعارة بالكناية حيث شبه الايات تارة بمخدرات النفايس واخرى بمحتجبات العرايس
بطريق المكنية محكمات الخ المحققون من الشافعية علي ان المحكم له
فردان النص وهو اللفظ الذي وضع لمعنى ولا يحتمل لغيره والظاهر وهو اللفظ
الموضوع المحتمل لغيره احتمالا مرجوحا وسمي بالنسبة الي الراجح ظاهرا وبالنسبة
الي المرجوح ماولا والمتشابه له فردان ايضا المجمل وهو الذي يحتمل المعنيين على
السوية يسمى بالنسبة الي كل واحد منهما على السعيين محتملا ومؤولا كذا في الكبير
فان قيل يلزم في كشف جمع الحقيقة والمجاز لانه بالنسبة الي بعض افراد
الحكم مجاز وبالنسبة الي البعض الاخر وبالنسبة الي المتشابه حقيقة
قلت لا ضير فيه لان المص من الشافعية والجمع عنده وعامة اصحابه يجوز
كما صرح في تحقيق الحسامي وعلى تقدير التنزل يحمل على عموم المجاز او على حذف

علمه يجب

١

من المعطوف في اعتبار التغليب في لفظ المحكم وجعل العطف من قبيل عطف الجملة على الجملة
ويفهم جواب اخر منه بيان معنى التفسير والتاويل كما سياتي ونظهر مما ذكر ضعف
ما ذكر المحشون هنا كما لا يخفى على الفطن الناظر في تحريرهم هن ام الكتاب اي اصل
يرد اليها غيرها والقياس امهات تافرد على تاويل كل واحدة او على ان الكل بمنزلة
آية واحدة اذ لم يلتبس لفظ القران وفيه اقتباس قوله هن رموز الخطاب الرمز
في الاصل هو الاشارة بالحاجب والشفتين بمعنى المفعول وهو ما لم يصرح فيه
بالمراد او بمعنى الفاعل او المصدر بمعناه نحو زيد عدل والمراد من الخطاب الكلام
الموجه للافهام والاضافة على الاولين بمعنى من وعلى الثالث بمعنى اللام وقيل
في الاولين الاضافة من قبيل اضافة الجزي الى الكلي او الجزء الى الكل وفيه ان
بينهما عموم وخصوص من وجه فكيف يكون الاضافة منه احد المذكورين وجوابه
يعرف بالتامل تفسيرا او تاويلا كلاهما يتعلق بكل واحد منهما اي المحكم وذا ان
عندهم كما مر فيتعلق التفسير بفرده الذي هو النص ويتعلق التفسير والتاويل
بفرده هو الظاهر لانه ان حمل الظاهر على المتحمل الراجح بدليل قطعي او ظني فهو تاويله لان
التاويل في الاصطلاح حمل اللفظ على المتحمل المرجوح بدليل قطعي او ظني فظهر من هذا
التعلق التفسير والتاويل بالمتشابه وهذا معنى التفسير التاويل على قول المصنف
وفيه اقوال آخر الاول ان التفسير هو علم نزول الاية وشانها وقصتها و
الاسباب التي نزلت فيها والاقوام الذين اريد والتاويل صرف للآية
الى معنى محتمله موافقا لما قبلها الثاني ان التفسير كشف ظاهر الكلام اي بيان
ما يتعلق بالعربية والتاويل كشف باطنه اي المعنى المراد الثالث التفسير
اعم منه التاويل واكثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها واكثر استعمال التاويل
في المعاني وفي الكتب الالهية والتفسير فيه وفي غيرها الرابع ان التاويل
هو التفسير الخامس التفسير القطع على ان المراد من هذا اللفظ بدليل
مقطوع به والتاويل ترجيح احد المحتملات فتامل ليتعرف ان تعلق
التفسير والتاويل باعتبار هذه المعاني بكلمة المحكم والمتشابه وقيل التفسير
بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ متوجه الى معان الى
واحدتها بما ظهر من الادلة وعلى هذا المعنى يتعلق التفسير والتاويل بالمحكم
والتاويل فقط بالمتشابه ثم اختلفوا في جواز الخوض فيهما فقال قوم لا يجوز

٢ اليا وه

٧ مختلفة ص

ثم

تفسير القرآن بشيء الا ان يرويه بنقل صحيح لرواية ابن عباس رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام انه من قال في القرآن برايه فليتبوأ مقعده في النار وقال العامة
انه جاز لقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن وهو على التاويل فيه للوقوف على معانيه
والجواب عن احتجاجهم لقوله عليه السلام من قال الخ من حمله على ما يتراءى له بخاطره
ولم يعمل على ما شواهده الفاظه بدلايله واصحاب الحق فقد اخطا وقيل الراي
نوعان راي يتراءى من حسن نفسه وهو الظن الحسباني وراي ينشا من
عقل كامل وعلم باهر وتاييد من الله وهو الاستنباط المعهود والراي المحمود
وقيل هذا الوعيد في حق من يقطع انه مراد الله باجتهاده واما من يقول انه يحتمل
هذا او يقول ان كان خطا فمني وان كان صوابا فمن الله فهذا لا باس وقيل
في حق من قال بشيء فيما يتعلق بالرواية بالنقل وقيل في حق من جعل عيارا لما
جاء به القرآن ويبني عليه امره لا ان يبني رايه على القرآن كصنيع من المتكلمين
وقيل من فسر المتشابه الذي ليس للناس حاجة الى معرفة ما فيه وانكر
بعض السلف صحة ذلك الخبر لانه على خلاف ما عليه عمل الائمة سيما في الآيات
التي تضمنت الاحكام التي فيها حاجة مما استنبط منها الفقهاء المعاني وفرعوا
عليها الفروع وفي ذلك تفسير بالراي اعلم انه لا يجوز للقاري ان يتسارع
الى تفسير القرآن بظاهر العربية فمن اكتفى بظاهر العربية وتسارع الى تفسير
القرآن ولم يستظهر بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرايب القرآن وما
فيها من الاختصار بالحذف والاضمار والتقديم والتاخير فهو داخل فيمن
فسر القرآن برايه لما روي عن النبي عليه السلام انه قال من فسر القرآن و
اصاب وضعت له خطيئة لو قسمت على جميع اهل الارض لوسعتهم ولو
اخطا فليتبوأ مقعده من النار واما بيان ماخذهما فالتفسير ماخوذ من
قول العرب فسرت الفرس اذا ركضتها لينهب حصرها وقال صاحب
المجمل الفسر البيان والفسر نظر الطبيب في الماء ليكشف عن العلة فكذا
المفسر بالنظر الى الدليل يكشف عن مراد الآية وقيل هو تفعيل من سفر
وهي مقلوب من سفر وقد سفرت المراة وجهها اي كشفت واسفر الصبح
اضاء ولعل هذا القايل على اختيار القلب مع الغنية عنه باختيار الطريق
الاول كون قولهم فسر الفسر سهو لذا ان كما يفهم من القاموس بخلاف تفسير

القابل المولوي

المراة او للاشارة الي كمال وضوح المعنى المعنى كانه صار محسوسا وابرز عطف
علي بين وضمير لهم عايد الي اولي الالباب واشارة الي كشف غوامض المعاني لاظهار
اسرار عالم الشهادة وعالم الغيب للاولياء بعد الاشارة الي كشف معاني الايات
للمجتهدين للاستنباط لقوله بين الي قوله تفسير شرح قوله الاية وهو مهد اشارة
الي قواعد تمكنهما لئلا يقعوا في الغلط ويحتمل ان يكون معنى بين الخ ميز اياته وجعلها فواصل
سنة معاني مختلفة فبعضها في وصف ذات الله وعجايب احوال خلق الله السموات
والارض وما فيها وبعضها في اثبات الحشر وراعى الترتيب في اتيانها فيكون
اشارة الي ان القران مع اختلاف اياته مشتمل على اكمل جهات الترتيب في ح
المراد منه التدبر التدبر في نظمه وترتيبه ليفهموا حسنه ويعتقدوا حقيقته فيؤمنوا به
لا ان يصيحوا بسوء الترتيب فيتفكر واوح قوله فكشف عطف على فليس
الفار للتفسير بل للبيان رتبة كشف المعاني على المجتهدين والمفسرين وكشف
اسرار المعاني على الاولياء باعتبار عطف ابرز على كشف ويكون كل فقرة عبارة
عن معنى وتفيد فايدة جديدة كما هو الاصل ويويده ما قال الامام الرازي في تفسير قوله
تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الي قوله ليدبروا اياته وليتذكر اولو
الالباب للسايل ان يقول انه تعالى حكى في اول السورة عن المستهزئين من
الكفار انهم بالغوا في انكار البعث والقيامة وقالوا ربنا عجل لنا قطنا قبل يوم
الحساب ثم حكى ذلك لم يذكر الجواب بل قال اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا دا
داود ومعلوم انه لا تعلق لذكر داود بمسألة ان القول بالقيمة حق ثم اطنب في
القصة ثم اتبعه بقوله وما خلقنا السموات والارض باطلا ومعلوم انه لا تعلق
له بمسألة اثبات حكمة الله بقصة ادم ثم ذكر بعد ذلك ان القران شريف
كثير النفع والبركة ومعلوم انه لا تعلق لهذا بما قبله اذا كان كذلك كانت
هذه القصص متباينة لا تعلق لبعضها ببعض فكيف يليق بهذا الموضع القران
بكونه شريفا فاضلا والجواب ان من ابتلي بخصم جاهل مصر متعصب وجب عليه
ان يقطع الكلام في تلك المسألة لانه كلما قرر كانت نفرته من القبول اشد
وان يخوض في كلام اجنبي عن تلك المسألة ويطنب حتى ينسى التعصب
ولنتكلم بين المقدمة فاذا سلمها نحن تمسك بها في اثبات المطلب الاول
فيصير منقطعا فنقول لما بالغوا في انكار الحشر قال الله تعالى يا محمد اقطع الكلام واذكر

فقص

بقصة داود وكلمني بسمع قال نعم ما فعل حسب امره بالحكم الحق ثم كانه قال وان كان امرك
بالحق ولا تقضي بالباطل فقال الخصم نعم ما فعل حيث لم يقض الا بالحق فعند هذا يقم
ما سلمت ان حكمه يكون بالحق لا غير لزمه ان يسلم حجة القول بالحشر والنشر
لانه لو لم يكن لزم ان يكون الكافر راجحا على المسلم في ايصال الخيرات اليه وذلك
ضد الحكمة وعين الباطل فبهذا الطريق اللطيف الزمهم ولما ذكر الله هذه الطريقة
الدقيقة في الالزام لا جرم وصف القرآن بالكمال والفضل فقال كتاب انزلناه
اليك مبارك ليدبروا اياته فان من لم يدبر لم يقف على هذه الاسرار العجيبة
فظن انه مقرون بسوء الترتيب وهو في الحقيقة يشتمل على اكمل جهات الترتيب
ثم كلامه ويحتمل ان يكون المراد من قوله بين الخ بيان ما لا يعرف الا بالشرع وبيان
ما يستقل به ويتعلق التدبر بالاول واليه يشار المقام في سورة ص في تفسير هذه
الآية وقوله فكشف الخ اشارة اي علم التفسير وقوله ابرز اشارة الى
اشارات مكاشفة الاولياء وقوله مهد الى علم الاصول ويحتمل ان يكون عطف
ابرز على كشف ويكون الفاء للتفريع ويكون الكشف نتيجة للتدبر والابراز
للتذكر لان التدبر للفهم فيعم لجميع العلماء من المفسرين والفقهاء والتذكر لوقوع
الاجلاء في قلوب اكابر اهل العلم الذين يرون بعيون الارواح عرايس الصفات
فيه وينكشف لهم فيه غوامض علوم الالهية وحقايق الاشياء كما هي كذا في تفسير
العرايس فقوله غوامض الحقايق عبارة عن عالم الارواح وقوله ولطايف
الدقايق عبارة عن عالم المثال لان الارواح حقايق ذ مفقة لا تيسر اطلاعها
الا لكمل وعالم المثال هيآت لطيفة على انها عند بعض الصوفية معبر بانها
حقايق كونية مجردة بسيطة والامثال بانها اشياء كونية مركبة لطيفة
غير قابل للتجزي والتبعيض والحرف والالتيام فاشار القاضي بلفظ الحقايق
واللطايف الى هذين العالمين وقدم الاول لانه اعلى او لانكشاف
الارواح ثم غيرها في طرق بعض الصوفية كما بين في موضعه وترتب على هذا
الانكشاف خفايا عالم الاجسام الكثيفة التي هي عالم الحس والشهادة ثم خفايا
المغيبات التي هي عبارة عن الاعيان الثانية عبر عنها بالملكوت ثم خبايا قدس
الجبروت التي هي عبارة عن التعين الاول وهو المسمى بحضرت الاحدية ففي هذه الفقرة

اشارة الى الحضرات الخمس التي بينها الصوفية   واجب جو كند تنزل از حضرت ذات
هيچ نيست تنزلات او را درجات غيب وشهادة وسط وروح مثال
والى مرتبة جمعية تلك الحضرات ويحتمل ان يكون المراد منه غوامض الحقايق
ولطايف الدقايق يبطن معاني القران وبطن البطن ويكون ح خفايا الملك
والملكوت الى حضرات الخمس كما لا يخفى على الفطن والى احتمالات الباقية
ذكرنا في الحواشي فانظر والصف   قواعد الاحكام المراد من القواعد مسايل
الفقه ومن الاحكام المسايل الجزئية ومن اوضاعها المعاني والعلل المفيدة
الاحكام ويحتمل ان يكون المراد من القواعد مسايل يتوقف عليها الكلام والتفسير
والفقه ومن الاحكام ايض ما هو شامل لمسايل هذه العلوم وح يكون الكلام مؤيد
وملايم لمذهب عبد الرحمن لانه عبارة عن الكفر والكفر يكون من الخطار في مسايل
الكلامية   من نصوص الايات المراد منطوقها وهو شامل عندهم لما يسماه
الحنفية عبارة واشارة واقتضاء   والماعها المراد منه مفهومها وهو شامل
عندهم لما يسماه الحنفية دلالة والمفهوم المخالف ويحتمل ان يكون المراد به نصوص
الايات المحكمات ومن الماعها المتشابهات والاضافة من قبيل اضافة
الصفة الى موصوفها والكلام من قبيل ذكر الخاص وارادة العام   كان له قلب
الخ بيان لمن يهتدي بهداية القران بعد بيان هدايته وتنكير القلب للتعظيم اي
قلب واع يتفكر في حقايقه كذا فسره المعه في تفسير سورة ق وقال صاحب
المراد ان القلب الذي اراد به الله في هذه الاية خاص بالبعض حيث قال
بدانكه دل را صورتيست وان آنست كه خواجه عليه السلام انرا مضغه خوانده
وانرا جانيست روحانيه وان دل مخصوص لعموم انسان نيست وجان دل
دارد مقام صفات از نور ذكر معرفة ومحبة دلي ديگريست وان هر آدم را نيست
چنانچه حق تعالى فرموده است لمن كان له قلب ويجوز ان يكون هذا المراد للقاضي
ههنا وح يكون الفا للتفريع اي من حصل له ذلك القلب بعد التذكر و
التجلي ودام فهو سعيد كامل من الاولياء وكذا من المفسرين والمجتهدين
القى السمع اي ان وصل اليه خبر مثلا بعد الاجتهاد ولا يتكبر فهو سعيد وحميد والا
فلا ومعنى قوله ليتفكر وليتميز واين التجليات الحقة والفاسدة ويحتمل ان يكون

المراد

اشارة الى ما قال الشيخ الجنيد النهاية هو الرجوع الى البداية اي يكون المنتهي في ابتداء امره في جهل ثم
وصل الى المعرفة ثم المعرفة رد والتحير الى الجهل ولهذا قيل اي عرف الحق بالله اشد بهم تحيرا
فيه واليه اشار قوله سبحانه لكيلا يعلم من بعد علم شيا ويحتمل ان يكون المراد السير في تلك
الحضرات بالتفصيل خصوصا في الحضرة الاولى المسمى بالاحدية جامع لكل ما سيظهر الى الابد
والصفات والسير فيها لا يتم اصلا فيا واجب الوجود لما اشار الى وصول مرتبة الوحدانية
بقطع المراتب الحسية كما مر اشار الى التي طلب الذي يناسب هذه المرتبة وهو الخطاب بك
لانه مقام المشاهدة لا الغيبة ولا اعتبار لسواه لا علما ولا عينا حيث كان الله ولم يكن معه شي
ولما كانت هو الرجوع الى البداية وينبغي للمنتهي ان يعيد نفسه كالعوام محتاجا الى الافاضة
قال ويا فايض الجود ويا غاية كل مقصد الخ ويحتمل انه اشار الى ان من عبد الله بحضور القلب حصل له
مرتبة الوصل ببركة العبادة ولم يبق فيه في نظره سواه ولهذا قال فيها واجب الوجود ثم تنزل
كما مر ويجوز ان يتوهم انه خاطب ههنا لان الكريم لا يرد السايل بالمشافهة بخلاف ما قبله فانه
مقام الثناء وينا سبه الغيبة وخص صفة الواجب لانه جامع بجميع الصفات وفيضان
الجود لانه المناسب بطلب الفيضان رعاية لكل مقصد اشارة الى انه طلب الفيضان
في الوصل ويجوز ان يتوهم انه خاطب للاشارة الى ان ذلك في الحمد من حالة المشاهدة
لانه عبادة وللاحسان في العبادة ان تعبد كانه تراه وان لم تكن تراه فهو يراك
وفيه صفة الالتفات مع الاشارة الى المبدا والمعاد صل عليه آثره على الطريقة
المعروفة في الصلوة رعاية لقوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه لانه فسر بقول
اللهم صل على محمد وعلى آله وعلى هذا التفسير حصول الرعاية ظ واما على تفسيره باعتنوا عليه
باظهار شرفه وتعظيمه او بادعوه بالرحمة او بخبوه فلان حاصل هذه التفاسير حاصل الطلب
في هذه الطريقة واما على الطريقة المعروفة فرعاية البعض حاصل دون بعض كما لا يخفى
يوازي غباره بفتح الغين المعجمة والمد النقع اي ثار وي النقع الذي حصل
للامه وهو اكثر من ان يحصى تكثر صلوته وتجاوز غناه بفتح الغين المهملة والمد التعب
اي يكون عوضا من التعب الذي حصل له في التبليغ الاحكام وبيانها كذا صح البعض
فان احتمل العكس بل هو اولى لان التعب مقدم فيكون الذكر موافقا واليضا الترقي
من الادنى الى الاعلى وهو المناسب بمقام التعظيم كما قرر في محله الا ان يتوهم انه ثبت
عنده الرواية بهذا لكن لبقي الكلام في اختيار والمصنف ويمكن توجيهه بانه من قبيل التتميم

المراد من البعض هو المولوي

وان النفع هو المقصد فيكون اهم   وبعد الخ الاحسن عندي في حل هذا التركيب
ان يكون و بعد متعلقا بتقدير بشارعا كما يدل عليه المقام عطفا على قوله محمد لله بتقدير قايلا او
يكون عطفا على متبركا وهو يكون حالا من فاعل المصدر فيكون التقدير حمدي متبركا باسم الله
وشارعا في علم التفسير بعد والفاء في فان يكون للتعليل تامل حتى يعرف التفرقة
بين ما ذكرنا وبين التوجيهات المشهورة في هذا المقام   فان اعظم الخ لان علم التفسير
علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والتركيبية
ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك وهي مثل معرفة النسخ وسبب
النزول وقصة توضح ما انبهم في القرآن ونحو ذلك والقرآن ينبوع كل علم وحكمة ومعدن
كل فضيلة حتى تعلم منه اثبات الواجب الوجود مع صفاته وايجاب النبوات والحشر
والنشر وطريق الاستدلال على هذه المطالب نقلا وعقلا فيكون علم الكلام جزءا منه
فلا يكون موقوفا على غيره بل يكون الآيات المشتملة على مطالب موقوفة على الآيات
المشتملة على مطالب علم الكلام فيكون لهذه الآيات فضيلة على تلك الآيات
لا ان يكون لعلم الكلام فضيلة على علم التفسير كما لا يخفى على الذكي المتفطن بل ظهر فضيلته
على علم الكلام وكونه افضل العلوم الاخر لا خلاف ولا خفاء فيه فثبت كونه افضل
جميع العلوم ولهذا اجمع العلماء ان التفسير اصل العلوم الشرعية الثلثة وانه من
فروض الكفاية ويدل عليه ايضا انه المشتمل على تنبيهات لان موضوعه كلام الله وهو اشرف
من موضوعات ما سواه والغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول الى السعادة
الحقيقية التي لا تفنى ومعلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وشدة الحاجة اليه لان
كل كمال ديني ودنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله
بخلاف الكلام فان موضوعه المعلوم مطلقا من حيث يثبت به العقايد الدينية
وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا من تلك الحيثية يؤيده قوله سبحانه يؤتي الحكمة من يشاء
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الآية فسر ابن عباس الحكمة بمعرفة القرآن ناسخه
ومنسوخه محكمه ومتشابهه مقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وامثاله واعلم ان قولهم
موضوعه كلام الله يحتمل ان يكون بمعنى المفهوم الكلي وح يكون البحث فيه من جزئياته
باعتبار انه يستفاد منها احوال المفهوم الكلي كما يكون البحث في ساير العلوم من انواعه
وجزئياته ويحتمل ان يكون بمعنى الكل وح يكون البحث عن اجزائه والظاهر ان يكون بكل آية كريمة

الوانا

موضوعا فيكون موضوعاته بتعدد الآلي وتعدد الموضوع جائز اذا كان بين الاشياء المتعددة
اشتراك في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشتركة في الكم المتصل القار الذات
لعلم الهندسة او في عرض كبدن الانسان واجزايه والاغذية والادوية المشتركة في
كونها منسوبة الى الصحة التي هي العاية في ذلك العلم والايات ايضا مشتركة في كون
كل واحد منها كلام الله المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم صرح بجوازه صاحب الصحايف
وان نوقش فيه ايضا تنبيها ان التفسير شرح لكلام الله والمتن موضوع الشرح اذ
لا بد في العلم من اثبات الاعراض الذاتية للموضوع وبيان ان في التفسير يثبت الاعراض
الذاتية بكلام الله دونه خرط القتاد فيه انه غلط نشا من عدم التامل في معنى علم
التفسير لانه ليس عبارة عن ترجمة القران بل علم يبحث عن كيفية النطق الخ كما مر
اي مسايل مبينة لاحوال جزئيات كلام الله تعالى مثلا يقال هذه الاية ينطق كذا او دلالتها
على معناها من قبيل الاشارة مثلا او هي خاصة وناسخة ونحو ذلك من الاحوال كما لا يخفى
على الناظر في التفاسير غاية الامر في كون بعض الاحوال ذاتية تامل كما اشار اليه العلامة
التفتازاني حيث قال ما ذكره اهل المعقول من الموضوع انما يتمشى في علومهم والا في غيرها فقد
لا يستقيم كعلم التفسير والحديث والسير والتاريخ ولا ضير في عدم كون بعضها ذاتية
لعدم وجوب موافقة اصطلاح المنقول للمعقول بل اكثر اصطلاحاتهم مخالفة كما لا يخفى
على الماهر في العلمين   رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها قيل اي جملة
التفسير والحديث والقصة واصول الدين واصول الفقه وقيل العلوم الدينية سبعة
وزادوا علم القصص والاختلاف والتذكير والرياضة   مبني قواعد الشرع
اي ماخذ المسايل المختصة بالشرع قيل قواعد الشريعة فيكون التفسير
اساس الاساس ولا يخفى ان التفسير موقوف على بعض المسايل الكلامية
التي هي اساس الشرع فالمراد بالاساس بعض قواعد الشرع فيه بحث لانه باحث عن
القران وهو منبع كل علم شرعي فلا حاجة الى تخصيص المسايل بالبعض كما خصص البعض
لكلام   واساسها لان القواعد انما هي على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم
لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه التعاطي الخوض في الشيء كذا في التاج والمراد من
التكلم فيه التكلم بالتاويل وباستخراج اللطايف لتناسب دينه فانا نرى الاكثر
لانه جعل الخوض في التفسير والتكلم المعتد موقوفا على البراعة في العلوم الدينية

تخصيص
المراد من البعض الفاضل الجلبي
بتبعية بلكه المولوي ما

بلغ

فيلزم تقدم البراعة على الخوض والذي فهم من جعله مبني القواعد لعدم نفس التفسير على المسايل
الدينية فيعار الموقوف والموقوف عليه فلا دور وحاصله ان التفسير على قسمين
قسم يتعلق بالرواية وقسم يتعلق بالدراية والآيات ايضا على قسمين محكمات و
متشابهات فالعلم بالقسم الاول من كليهما لا يتوقف على البراعة في العلوم الشرعية
والقسم الثاني يتوقف علمه على البراعة المذكورة حتى لا يصح تاويله واستنباطه مخالفا
للحديث النبوي والاجماع المتقدم من الصحابة سواء كان ذلك التاويل والاستنباط
من الصحابة او غيره فظهر ضعف ما قيل ان الحكم الاول بالنسبة الى السلف والثاني
بالنسبة الى الخلف لا يقال ان الصحابي لا يحتاج الى الاستنباط والتاويل لسماع معانيه
كلام من النبي صلى الله عليه وسلم لانا نقول السماع منه عليه السلام لم يتحقق الا في ايات
قليلة وفي الاكثر علم الصحابة بالمراد من الايات مستنبط بامارات ودلايل والحكمة فيه ان
الله تع اراد ان يتفكر عباده في كتابه فلم يامر نبيه عليه السلام بالتصيص على المراد في جميع الايات
كما قرر في موضعه وكذا ظهر ضعف ما قيل من ان المراد التكلم على سبيل التعليم يتوقف على
البراعة المذكورة لا العلم لانه يحصل العلم بالتفسير بتفسيمه قبل البراعة المذكورة فلا
يكن ان يتوقف التعليم عليها معنى كما لا يخفى على الفطن في الصناعات الادبية
جمع صناعة بكسر الصاد ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لغرض من الاغراض
على وجه البصيرة بحسب الامكان فيقابل العلم ان لم يتعلق بكيفية عمل كان مقصودا في نفسه
ويخص باسم العلم وان تعلق بها سمي صناعة في عرف الخاصة وهو قسمان قسم
يكفي حصوله بمجرد النظر كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا يخص
باسم الصناعة في عرف العامة والفنون الادبية الفن النوع والمراد العلوم الادبية
وهي اربعة عشر وقد يعد بانها منها علم اللغة وعلم الاشتقاق والصرف والنحو والمعاني
والبيان والبديع والعروض والقافية وهذه الاصول وقرض الشعر والانشاء
والخط والمحاضرات والتواريخ وهذه فروع والمراد بانواعها انواعها الكاملة المعتبرة
لان علم التفسير لم يستمد من جميعها ولقد طال ما جواب لقسم محذوف في كلمة ما موصولة
او موصوفة عبارة عن الزمان والعايد اليه محذوف تقديره زمان احدث فيه
وحذف الضمير المجرور جايز اذا انجر بحرف متعين بل واقع في الفصيح في مواضع
خرجه القاضي ويؤيده وصف الطول لانه حقيقة في الزمان ويحتمل ان يكون مصدرية

قوله

وان لم

وان يكون كافة تكف الفعل من طلب الفاعل

الصحابة في الاصل مصدر ثم جعلها
جمع صاحب واختلف في تفسيره فذهب عامة اصحاب الاحاديث وبعض
اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي ولو لحظة فهو صحابي لانه مشتق من الصحبة وهي
تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي وطالت
صحبته معه صلى الله عليه وسلم على طريق التتبع له والاخذ منه وبهذا لا يوصف من جالسه
عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال ولم يكن على طريق التتبع والاخذ منه ولذا
لو حلف زيد على انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال
الغزالي رحمه الله عليه الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي الاسم من حيث الوضع
الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف بالتواتر
والنقل الصحيح ولا حد لتلك المعرفة بالتقدير بل بتقريب وقال صاحب
الكشف سمعت عن شيخي ان ادناها ستة اشهر

القراءة المشهورة
الخ اعلم ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءة السبعة
المشهورة والاحاد القراءة الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءة الصحابة
والشاذ قراءة التابعين كالاعمش كذا قال القاضي جلال الدين البلقيني لكنه
عدل عنه ابو الخير ابن الجزري وقال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت
احدى المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة لا يجوز ردها
ولا يحل انكارها بل هي الاحرف السبعة الصحيحة التي نزل بها القرآن ووجب على
الناس قبولها سواء كانت من السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الائمة
المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الثلاثة اطلق عليها انها ضعيفة او شاذة
او باطلة سواء كان عن السبعة ام عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة المحققين
من السلف والخلف فلا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد السبعة ويطلق
عليها اسم الصحة بل يراعى تلك القاعدة فظهر ان عبارة القاضي توهم خلاف
التحقيق المذكور وان امكن توفيقه وايضا يفيد التسوية بين القراءة السبعة المسندة
المنسوبة الى القراء السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة
والكسائي وبين القراءة المنسوبة الى الثامن وهو ابو محمد وليست التسوية بينهما

المتواترة

لان غير المتواتر ليست قرانا بل هي بمنزلة الاحاد صرح به الامام الرازي في الكبير وغيره وقال في رفع
الوصد القران السبع متواترة وما عداها غير ثابت تواترا فلا يكون جاحده كافرا ولو جاء من
طريق موثوق به التحق بسائر الاحاديث المروية عنه صلى الله عليه وسلم فلا يقرا بالشواذ
في الصلوة كما في التمهيد لانها تفسد عند ابي حنيفة رحمه الله عليه والاصح انه به اذا قرا بما في
مصحف ابن مسعود وابي لا تفسد لكن لا يعتد من القراءة لان الفرض قراءة القران والقران
هو المنزل على نبينا عليه السلام نقلا متواترا كما حقق في الاصول فغير المتواتر لا يكون قرانا
قطعا فلا يتادى به الفرض القطعي كذا في جامع الرموز قال الشيخان اذا قرا في الصلوة
بغير ما في مصحف العامة فصلوته فاسدة قال المتاخرون هذا اذا لم يثبت من رواية صحيحة
مستندة اليهما والى واحد منهما وان وجد ذلك في المصحف لان مجرد دخوله منه لا يثبت
قرانيتها ولا يجوز العمل بما في المصاحف اذا لم يوجد لها رواية صحيحة والصحيح من الجواب انه
اذا قرا بما في غير مصحف العامة لا يعتد به من القراءة الصلوة لان المقروءة اذا كان قراءة
شاذة لا يوجب فساد الصلوة وما روي عن الشيخين فتاويه انه اذا قرا بغير ما في
مصحف العامة فلا يفسد صلوته لترك فرض القراءة في التاتارخانية فعلم ان غير القراءة
لا يكون له القران هذا هو المقرر في الاصول فعلم ان ما في الحواشي من ان القراءة الثلثة
المشهورة سوى السبعة لها حكم القران مطلقا ليس بصحيح ان قلت الذي يسند
اليه القراءة سبعة نفر فكيف يكون متواترا قلت ان القاريين لكل واحد من القراء السبع
كانوا بالغين حد التواتر لكن استندت اليهم لتجودهم وكثرة مباشرتهم بهذه القراءة
سورة فاتحة الكتاب اضافة السورة من قبيل اضافة العام الى الخاص لا من
قبيل اضافة المسمى الى الاسم لانه تكلف مستغنى عنه واضافة الفاتحة من قبيل اضافة
الجزء الى الكل وكلاهما بمعنى اللام على المشهور المجمع عليه بين النحاة وعبارة الكشاف في
تفسير قوله لهو الحديث صريحة في تجويز كون اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية
واولها الجلبي بان غرضه اظهار جهة الملابسة وفي تفسير قوله تعالى بهيمة الانعام صريحة
في ان اضافة العام الى الخاص بمعنى من البيانية اعلم انه اول قوله في بخلاف الاول
لان حمله على العدول عن قول الجمهور بغير لا وجه له بخلاف القول الثاني اذ في عدوله لظهور
لان كون المضاف اليه بيانا يكفيه صدقه على المضاف واشتراط النحاة ان يكون بينهما

عموم من وجه الا وجه له ويمكن ان يوجه بان جنس الشيء اوليا بان يحمل عليه بغير جنسه فلذا
جعل اضافة الشيء الى جنسه بيانية دون غيره ومعنى سواه فاتحة الكتاب سورة
مسماه بفاتحة الكتاب واسمه فاتحة الكتاب لا المجموع وان كان العبارة يحتمل المعنى
الثاني لان اسماء السور توقيفية اى لا يثبت الا بالتوقيف من الاحاديث
والاثار كما قرر في محله ولم يثبت بالنقل الا كون فاتحة الكتاب من اسمائه فيجب حمله
العبارة عليه ولم ير القاضي وغيره بامساك اتيان العبارة المتحملة باعتبار النظم لان شهرة
كون فاتحة الكتاب من اسمائه يكفى فى دفع ذلك الاحتمال ويكون الاضافة حينئذ من قبيل علم النحو
وهي شايعة ثم نقل نحو كتاب من كتب النحو خلاف لا في جوازه ولا في حسنه ولا منه
نحوي فظهر بطلان ما ذكر الفاضل الحلبي من ان الظاهر ان علم السورة هو مجموع سورة فاتحة
الكتاب قال والعجب ان التفتازاني جعلها على وفق ما دلت الاحاديث بمعنى سورة
مسماه بفاتحة الكتاب فيلزم ان يكون اضافة السورة اليها مثل اضافة انسان
زيد وحكم بقبحه فى التلويح وجوابه ان ذلك منه على تقدير كونه مرضيا عنده مقيد بما اشتهر
المضاف الخاص بكونه داخلا تحت ذلك المضاف العام فلا عجب بل العجب راجع
الى المتعجب تامل وفى نبوت القبح بحث كما مر فاتحة الكتاب فاتحة الشيء
اوله الفاتحة صفة جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث
على الفتح فيتعلق بنفسه بالضرورة والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة
او التانيث الموصوف هو السورة ويحتمل ان يكون الفاتحة على معناها الوصفي
واضافته الى المفعول اى سورة فاتحة لمضمون الكتاب اجمالا لاشتماله على جملة معانيه
وقيل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلق على اول الشيء تسمية
للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبتوسطه يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول حوله
وتسمى ام القران عطف على ما قبله باعتبار المعنى واشار بتصريح هذه التسمية وتقديمه
الى رد ما قال الحسن وغيره من اعتقاده اصلا من ان تسمية الفاتحة ام القران مكروهة
وكيف لا يكون هذا القول مردودا وانه مخالف لما ثبت في الاحاديث الصحيحة
وان هذا الاسم من اسمائه المشهورة وهي ثلثة فاتحة الكتاب وام القران والسبع
المثاني وهذا ايضا وجه تقديمه على الاسماء الاخيرة لكن اخر المثاني لمناسبة بالبسملة

في ما حق اخذ السماة في وجه تسميته او يكون اخير الاسمار كالاول من المشهورة   لانها يحتمل انه

علة للتسميتين الاول وان يكون للثاني ويحتمل ان يكون كلمة المفتح والمبتدا علة للتسمية بفاتحة الكتاب   الاول ح

وكذا بام القران ويحتمل ان يكون كل علة للتسمية الاخيرة الصريحة القريبة ويؤيده قوله فكانها

لايدل على ان ما قيل ليس بتام في ثبوت التسمية بل يحتاج الى اعتبار مضمون كانها وهذا

الاحتياج ليس الا بنسبة لتسمية الاخيرة وايضا الافتتاح والابتدا بمعنى واحد وعلى الاولين

يحتاج الى بيان التفرقة بحسب الاستعمال ان ثبت ويؤيده ايضا عطف قوله ولانها يشتمل

على لانها مفتح لانه ظاهر في كونه علة للتسمية الاخيرة وان امكن جعله للتسميتين لايقم ان

التوجيهين الاولين الاولين ابعد لافادتهما علة كلتا التسميتين لان علة الاولى يفهم

على هذا التوجيه بطريق الدلالة وهذا هو المناسب بعدم التصريح الاول   او لانها

الخ الاول مبني على ان مقاصد القران ثلثة الثناء والامتثال بالاوامر والنواهي والوعد

والوعيد والثاني يحتمل ان يكون مبنيا على ان مقاصده اثنان الحكمة النظرية والاحكام

العملية ويحتمل ايضا مبنيا على كونها ثلثة وح يكون قوله والاطلاع مجرورا معطوفا على   انه ح

الحكمة النظرية ويؤيده ما في الكبير حيث قال السبب الرابع في تسميته ام القران ان العلوم

البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله واما علم احكام وتكاليفه واما علم تصفية

الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القران هذه

الثلثة والفاتحة مشتملة عليها اعلم انه قال في الكبير السبب الاول في هذه التسمية

ان المقصود من كل القران تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات و

اثبات القضاء والقدر لله والفاتحة مشتملة عليها والسبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل

جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلثة اما الثناء على الله باللسان واما الاشتغال

بالخدمة واما طلب المكاشفات والمشاهدات والسبب الثالث ان المقصود

من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية او معرفة ذلة العبودية   والوافية

والكافية منصوبتان عطفا على السورة وقوله سورة الحمد والشكر الخ هذه الثلثة

مجرورة عطفا على الحمد وقوله الصلوة ايضا مجرورة ويحتمل ان يكون منصوبة

لان الصلوة ايضا اسم الفاتحة كسورة الصلوة وقوله والشافية الى اخره منصوب

اعلم ان الباعث على جعل بعضه منصوبا عطفا على المضاف وبعضه مجرورا عطفا

على المضاف اليه ان اسماء السور توقيفية فيجب حمل العبارة على ما ثبت من الاسماء
في الكتب المعتبرة والا كان خلاف نظم العبارة لان الاصل رعايته فظهر بهذا فساد
ما في بعض الحواشي ههنا لوجوب قراءتها او استحبابها اراد الوجوب عملا والاستحباب
علما فظاهر وان الاستحباب لم يذهب اليه احد لان الكل قايلون باستحبابية علما
ولا يتم التوجيه بارادة ما يقابل الفرض من الاستحباب لان الفرض عند الشافعية
الذي يلزم تاركه شرعا فقد امطلقا صرح به القاضي في المنهاج فمقابله لا يشمل الذي
هو واجب عند ابي حنيفة رحمه الله عليه بل السنة المؤكدة مطلقا لان في ترك
بعضها ملامة اشارة او اراد الوجوب في الكل عند الشافعي وفي الركعتين
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه والاستحباب فيما عداها عنده او الاستحباب في الكل
عند الشافعي مطلقا واراد بالصلوة الكاملة وهي بالجماعة او اراد بيان الاختلافات
بين الجمهور وبين الاصم والحسن بن الصالح لانهما ذهبا الى ان الفاتحة ليست
بواجبة مطلقا وهذا والاول قريبان لعدم احتياجهما الى التقييد وقال الامام الرازي
لنا وجوه الاول انه عليه السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلوة فيجب
علينا اتباعه لقوله تعالى اتبعوه ولقوله تعالى وليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله فاتبعوني
يحببكم الله والعجب من ابي حنيفة رحمه الله عليه انه تمسك في وجوب مسح الناصية
بخبر الواحد الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا
انه صلى الله عليه وسلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلوة غير موقوفة
وهذا من عجايب العجايب انتهى قيل فيه نظر لانه ان اراد الوجوب الفرض فلا نسلم
ان المواظبة يستلزمه اما الايات فغايتها ان تدل على وجوب الاتباع في ذلك
في اتيان الافعال كاتيانه عليه السلام ان فرضا ففرض وان سنة فسنة وان
نفلا فنفل ولو دلت على الوجوب في افعاله لدلت على وجوب السنة والادب
وهو باطل بالاجماع واما حديث العجب فعجب لان الامام الاعظم رحمه الله عليه لا
يتمسك في الوجوب بخبر الواحد بل اثبت الوجوب بالاية لكنها مجملة في المقدار
ويلحق الخبر بيانا لها والحديث في ذلك ما جعله اخرا لاية وهو ان الصلوة مع الفاتحة
وبدونها ان اراد في الفضيلة والصلوة مع الفاتحة افضل الاول باطل بالاجماع
فتعين الثاني فنقول الصلوة بدون الفاتحة ترك الفضيلة الزايدة من غير حاجة

بالوجوب

انتبابل مولوی عبد السلام مفتی لاهور

لكن ص

فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع اقول هذا الدليل مسلم
مقدماته يجري في السنن والاداب اذ في الكل فضيلة بذا الاول والاية وباخرها نقص
عليهما باقيهما انتهى كلامه وفي نظره نظر لان الامام اتمام الدليل في الاصول ان عند
بعض اصحاب الشافعي افعال النبي عليه السلام موجبة كالاوامر الا ان يدل الدليل
على ان منشا تعجب الامام ان اية ما قرءوا ما تيسر من القران مجملة او مطلقة فمثل اية
المسح فلم لا جعلوا الحديث المشهور بيانا لها او مخصصا كما جعلوه في اية المسح
على انه جاز الزيادة على الكتاب بخبر المشهور وتثبت به الفرض ايضا فح لا يصح
رفع التعجب بما ذكر بل الجواب بالفرق بان اية المسح مجملة واية القراءة مطلقة
عند الحنفية وان تكلم الشافعي في المقامين ويمنع كون الحديث الفعلي مجوز الزيادة
ومثبتا للفرض واذا كان مطلب كل مبنيا على قرره عنده فلا يصح التعجب وانما يصح
التعجب لو سلم الحنفي كون اية القراءة مجملة كاية المسح وهو غير مسلم وقول صاحب
التعليل فوجب ذلك ما جعلنا حرف لا بد الحظ لان ذلك بنا اخرها والاية اصلا
فضلا عن ان يكون ولبنا اخر بل ذكر الامام اصحاح الامام الاعظم تقريره فاقرءوا
ما تيسر من القران ذكر به وقع بذه العبارة فيقول المراد بما تيسر من القران اما ان
يكون هو الفاتحة او غيره او المراد التخيير بينهما وبين غيرها والاول يقتضي وجوب تعيينها
وهو المطلوب والثاني وجوب غيرها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي التعيين بين
قراءتها وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع على ان قراءة الفاتحة اولى فلو قال
ابو حنيفة ان الصلوة بدون قراءتها خداج ناقص والتخيير بين الناقص و
الكامل لا يجوز انتهى ونحو غنه البطال كون الاية مطلقة لا مناسب لما ذكره
صاحب التعليل بعقيدة الامام لا في الدليل الاول ولا في العبارة التي ذكرنا الدفع
فالعجب راجع اليه او الانزال اني صح الخ اشار الى ان تكرر نزولها مسكوك
لم يدل عليه دليل يفيد الاعتقاد ونزوله صحت والصحيح انها مكية واختار صاحب
المدارك مكية ومدنية لا تثبت عنده من اورد ايات في نزول بمكة والمدينة
وكونها مدنية ومكية ليس من قبيل القطعية حتى يطلب لها دليل قطعي ولا يلزم
ان تثبت مكررة كسائر الايات المكررة لان الموجب لتكرار الكتابة تكرر
التكرر ربما تكرار النزول وتكرار الفاتحة من قبيل الثاني وقال صاحب المغني الاحسن

الا

انما يقوله انه عليه السلام مكث بمكة و انزلت عليه بمدينة ولا يرد عليه قوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني
لانه على تقدير كونه المراد منه الفاتحة يكون اشارة منه والتعبير بالماضي والاستقبال بعدم الشك وقوعه
وذلك شايع في القران   ولم يقل ابو حنيفة رحمه الله عليه الخ اورد عليه ان عدم النص لم يكن
سبب الظن احد الطرفين اجيب بان الاصل العدم حتى يتبين الثبوت وهذا مراد الفاضل
المحشي بقوله الا ان يقال نفي النص بعيد وقوع ما ليس بنص ومعناه ما ليس ثابتا بسبب النص اي
المحتاج اليه فلا يرد عليه ما اورد من ان الجواز زايدة وهو مردود بان التسمية مكتوبة في
المصاحف بخطها والقران مفصل سورا فلا بد للنفي من دليل منفصل كذا ما اجاب به بعض
من ان عدم النص مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة موجب للظن المذكور لان
المحفوظ من حال الامام الاعظم المتقي المبارك عنه وقوع الناس في خطاء عنده وكذا الجواب بان
حكمه بالسر بها دع عدم قراءة التسمية بين الفاتحة والسورة مع عدم النص يوجب الظن لانه
يكفي الحكم المذكور عدم تيقن شيء من الاثبات والنفي بل هو الظاهر عند عدم النص ولان حكم
السر مبني على دليل منفصل سواء كان جزءا منها او لا كما بين في موضعه ولهذا لم يختلف
مشايخنا مع ذهاب اكثرهم الى انها من الفاتحة ويؤيده ذهاب الامام احمد بن حنبل الى السر بها
مع كونها جزءا منها عنده على ان اثباتهم في المصاحف يدل على انها نزلت بمكة مكررة مع
كل سورة على وجه يقرا مكررة في كل سورة فلما ثبت انها نزلت كذلك كانت داخلة في
كل سورة اعتبارا بساير الآيات المكررة فانها داخلة في كل سورة نزلت فيها فالجواب ان
غرض القاضي ليس بيان ان عدم النص في نفس الامر سبب للظن المذكور بل غرضه التعريض
بمن نسب عدم جزئية البسملة من الفاتحة الى الامام الاعظم رحمه الله عليه بان منشاء
نسبة الظن بسبب عدم النص وانه فاسد يرد عليه ايضا ان التعريض انما يتم لو صح شهادة
النفي عند القاضي وهو باطل كيف وقد ثبت التصريح عن الامام عند من نسب عدم الجزئية
اليه صرح به في بحر الامواج وهو الظاهر لان شهرته في المتقدمين وتسليمهم ذلك مع كونهم اعلم
باحوال امامهم يدل على ذلك ويدل عليه ايضا ما في المغني من ان المنقول من مذهبنا انها ذكرت بداية
القران تيمنا وليست بآية من القران و في النمل هي ما دون الاية وهو لطف من الله تع
لئلا يكون الجنب غير ممنوع عنها عند ابتداء امر ذي بال كالنساء دون لم تجمعا في موضع
لئلا يتم انه وروي عن عامر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتب باسمك اللهم فلما
نزلت سورة هود بسم مجريها كتب بسم الله فلما نزلت سورة بني اسرائيل قل ادعوا الله

اي الفاضل الچلبي

المجيب الفاضل هو الفاضل الجلبي

خرج به البرجندي في شرح مختصر الوقاية

المجيب هو الفاضل المحشي

واد عوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت سورة سورة النمل كتب بسم الله الرحمن الرحيم
ففي هذا الخبر دليل على انه ليس من اول كل سورة ولكن بعض اية في كتاب الله في سورة
النمل انتهى اعلم ان ما ذكره القاضي من قوله لم ينص ماخوذ من التفسير الكبير وكلامه مضطرب حيث
قال في المسئلة الرابعة واما ابو حنيفة رحمه الله عليه فلم ينص شيئا وانما قال يجهر او يسر بها ولم
يقل انها من السورة ام لا لكن ما قاله هنا مخالف لما قاله في المسئلة التاسعة قال ابو حنيفة
رحمه الله عليه ليست بها من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فهذا القول من الامام الرازي اما مبني على
الظن او على وصول الرواية عنه اليه والقول الاول على عدم اعتبار تلك الرواية او على
سلب الكلي اي لم ينص بانها جزء منه سورة لنا احاديث الخ فيه ان الاحاديث
معارضة فلا يتم الاستدلال بها مع انها احاد لا تفيد المطلوب اليقيني الا ان يقال انها لا تثبت
كونها جزءا من الفاتحة فقط وهذا ظني عند البعض وثبوت جزئيتها من القران بالدليل الاتي
فيرد عليه ان الاحسن تقديم الاتي الا ان يقال عكس الترتيب لشرف الحديث وان ما
ياتي ايضا ظني لان ثبوتها في المصاحف ولو بامره عليه السلام مع المبالغة في التجريد
يجوز ان يكون لكونها شعار الفصل والتبرك ويدل عليه حديث عامر رضي الله تعالى عنه
كما مر ويدل ايضا حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان سورة الملك ثلثون اية والكوثر
ثلث ايات لانهم اجمعوا على ان هذا العدد فيهما حاصل بدونها فلزم ان لا يكون جزءا منهما و
يدل على ظنية ايضا اختلاف الامة من زمن الصحابة الى يومنا لان ادنى درجات
اختلاف العلماء سيما الراسخين في العلم ايراث الشبهة والقران لا يثبت مع الشبهة
كما قرر في محله والاجماع ثم لان في كل عصر من زمن الصحابة الى ههنا خلاف في جزئيتها من
القران كما تقرر في الكتب بل صرح في التمهيد ان الخلاف في الصدر الاول كان واقعا
حتى انكر ابن مسعود قرانية المعوذتين ولا يكفر منكر قرانيتهما في الصحيح صرح به
في غرابة الروايات وقال وان اجمع الصحابة بعد الصدر الاول على ان ما بين الدفتين
قران لكن لا يرتفع به الخلاف الاول فلا يفيد اليقين فكيف يكفر منكره بل قال بعض
اصحابنا ان الشافعي رحمه الله خالف الاجماع لان احدا ممن قبله لم يقل انها اية من
ساير السور ويؤيده حديث ابو هريرة في الملك والكوثر وعليه عمل علمائنا في قراءة
القران في التراويح قال الشيخ ابن الحاجب ان ما ذكره لا يفيد ظنا حيث قال ما يرجع
الى هذا فان قيل فالحق ان بسم الله الرحمن الرحيم من القران لم لا قلت انها ليست من القران

ولو قال

في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انه من القران في اوايل السور فلا يكون في اوايل السور منه
من القران لقضاء العادة بتواتر تفاصيله مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غيرها مما لم يذكر
في القران ليس منه وانها تواترت لبعض اية في سورة النمل فلذلك لم يخالف فيه مخالف
قال الشافعية انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القران وايضا قال
ابن عباس رضي الله عنه في شانها سرق الشيطان من الناس اعظم اية من القران
بسم الله الرحمن الرحيم والجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولا ظنا لانه في مقابلة
القاطع والظن يضمحل اذ قابله القطع وقولهم لا يشترط التواتر في المحل ضعيف يستلزم
جواز سقوط كثير من القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران من المكرر مثل فباي آلاء
ربكما تكذبان فظهر بطلان ما ذهب اليه الشافعي وضعف ما ذهب اصحابنا المتاخرون
اليه لانهم منه لو اعتبر اثباتهم في المصاحف مع الامر بتجريد القران دليل على قرانيته
كما اعتبروا لزم الاعتراف بكونها اية مكررة نزلت مع كل سورة اذ لو لم يكن كذلك
لما صحت كتابتها في كل سورة لانها ح لا يكون قرانا في غير محل نزولها كما لا يصح كتابة شيء
من القران في غير محل النزول وبالجملة لو كان متواترا في الصدر الاول كيف انكر حرمته
مثل ابن مسعود ونثبت انه غير متواتر فلا يكون قرانا لان مدارها على التواتر كما في محله
ودعوى ان اثباتها في المصاحف يكفي في تواتره بطل لما علمت ان كتابتها في المصاحف
ممن لم يقل بحرمتها دليل واضح على عدم كتابتها لحرمتها للقران قيل اراد القاضي بكون
البسملة من الفاتحة كونها من الفاتحة حكما اي يجب قراءتها بعينها وجهرها مثلا كما يجب قراءة
الفاتحة وجهرها ويحرم للجنب والحايض والنفساء قراءتها ومسها وللمحدث مسها فيكون
الخلاف في اجمالي الاحكام الفقهية كما صرح الامام الرازي في الكبير حيث قال والذي عندي
ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم
وبانه مثبت في المصاحف بخط القران وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القران
او ليس من القران فائدة الا انه هل حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القران مثل انه هل يجب
قراءتها في الصلوة ام لا وكونها فرجع البحث الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وهذه امور
اجتهادية لا قطعية فثبت ان هذا المطلب ظني انتهى كلامه وح لا يرد ان المطلب يقيني
والدلايل ظنية لانها اما اخبار احاد او اجماع ظني او اركان قولية او فعلية كما هو المعروف
انتهى وايضا لا يرد ان الاحسن تقديم موقوف عليه لكني يرد عليه انه ح لا يصح نحو له علم

حق م

الهدايا مولوي عبد السلام مفتي لاهور

ينفي الوصفية فيه شيء لانه ح يصير معناه لم ينف الوجوب الجهر والقراءة بها ولا بعد فيها وهذا
بطل لانه صرح بعدم وجوبها بالخلاف والايضا لا يصح قوله وعليه قراء مكة وفقهاؤها وابن
المبارك الى بيان انهم امروا بوجوب الجهر والقراءة وهذا خلاف الواقع لان ابن
المبارك ثم الثوري حكما بسرها بل كلمن تقدم من التابعين حكم بسرها وكون قراء
مكة والكوفة مجتهدين حتى يصح الحكم منهم بوجوبها محل تامل والايضا ارادة هذا المعنى من العبارة
بعيد لا يدل عليه دليل وكونها منها لا يدل على وجوب جهرها حتى يكون كناية عنه لان
مشايخنا المتاخرين والامام احمد ذهبوا الى كونها من الفاتحة مع انهم حكموا بسرها
وكذلك لا يصح قوله وخالفهم قراء المدينة لانه ح يصير معناه انه عندهم لا يحرم للمذكورين
قراءتها ومسها وهذا المحل تامل لانه يكفي للحرمة كونها جزء القرآن في سورة النمل والايضا لا
يلائمه قوله سئل عنه محمد رحمه الله عليه وظهر من هذا ان ما ذكره الامام لقوله والذي
الخ محل بحث بل الامر بالعكس لانه بعد القطع بكونها من القرآن لا معنى للنزاع
في احكام هي من لوازم القرآن لان وجود الملزوم يكفي في تحقق اللازم بل النزاع
في انها اوائل السور من القرآن ام لا لان كونها من القرآن في موضع معين كما هي في سورة
النمل بالاتفاق لا يستلزم كونها قرآنا في اوائل السور بل يحتاج الى النقل المتواتر
من الرسول بانها من القرآن في هذا الموضع حتى يصير آيات مكررة بحسب تعدد المواضع
كما يدل عليه ما روي عن ابن عباس من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية
من كتاب الله سواء كانت جزءا من السورة ام لا لان كلما هو من القرآن يجب
ان يكون متواترا في محله ووصفه وترتيبه عند محقق اهل السنة كما يجب تواتره
في اصله واجزائه بلا خلاف صرح به في الاقايل بل يجب التواتر في كونها جزءا
من السور كذا في تحقيق الحسامي والكافي وظهر ضعف ما قيل من ان كونها من
الفاتحة وكونها من القرآن مسئلة اجتهادية ظنية وكون هذه المسئلة مما يطلب
فيه اليقين قول القاضي ابي بكر الباقلاني والباقون يابون حتى قال الامام القرطبي
والمسئلة اجتهادية لا ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهال من المتفقهة وظهر ايضا
ضعف ما قيل وعندي في هذا المقام شبهة وهي ان البسملة في سورة النمل من القرآن
اتفاقا ومع هذا الاتفاق مع الاختلاف في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا
بان انه من القرآن او لبعض آية من القرآن اذا كتبت في موضع اخر في المصحف

القراءة

او قراءات لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا فالحق ان الخلاف انما هو كون البسملة اية من كل
سورة لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف ومن قال به فقد توهم كذا ذكره
القاضي عضد الدين في شرح المواقف بقي في تحقيق المقام ان ما يجب كون القرآن متواترا في اصله
واجزائه مما لا نزاع وفي محله من ترتيبه ووضعه عند محققي اهل السنة كما نقله في الاتقان تردد لانه
ان كان متواترا في الاجزاء كيف يثبتون في المصاحف في حالة الجمع ما كان يشهد عليه اثنان
انه قرآن كما صرح به ايضا في الاتقان وقال في تفسير المغني كان عليه السلام يعرض القرآن نزل
كل سنة على جبريل مرة واحدة الا العام الذي قبض فيه عرضه مرتين فنسخ منه ما نسخ وبدل
منه ما بدل فشهد بعضه عبد الله ابن مسعود وشهد زيد بن ثابت فالقراءة التي عليها
الناس اليوم واتفق عليه المصاحف هي قراءة زيد بن ثابت فيدل ما في المغني
انه ليس بمتواتر في الاصل بل مداره على زيد بن ثابت فيكون من قبيل الاحاد في الاصل
وايضا اختلاف ابن مسعود في المعوذتين بل في سورة الفاتحة يدل على عدم التواتر لان
المتواتر لا يصلح محلا للاختلاف لانه يستلزم العلم بطريق الضرورة كما بين في محله واجيب
بان شهادة الواحد او الاثنان بعد ما انعقد عليه اجماع الصحابة كالمتواتر في القطعية
فالمراد بالنقل المتواتر هو الثبوت بطريق لا يبقى معه شبهة اصلا فيثبت اول ما نقل بطريق
الاحاد ثم انعقد اجماع الصحابة على كونه قرآنا وفيه نظر لان للاجماع مراتب متفاوتة
كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور
وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فهو مثل
المتواتر من الاخبار وتحقق ذلك الاجماع ممنوع كيف وقد صرح في بستان الفقيه كون جمع
سور القرآن مائة واربع عشرة قول عامة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا في مصحف
الامام عثمان ابن عفان وفي مصاحف الامصار وعلى تقدير تسليم اجماع الصحابة لم
يكن ذلك الاجماع في الصدر الاول بل اجمعوا بعد الصدر الاول على ان ما بين الدفتين
قرآن لكن لا يرتفع خلاف المتقدم فلا يفيد اليقين صرح به في خزانة الروايات وعلى تقدير
تسليم الاجماع في الصدر الاول لا نسلم كون ذلك الاجماع نصا بل كما هو المتعذر فيكون
اجماعا سكوتيا وهو على ما يقال من الكل فعند البعض ليس باجماع ولا حجة وهو عيسى ابن ابان
من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة وعند
العامة يكون اجماعا مقطوعا عليه ويكون دون القواطع لانه لا يخلو عن نوع شبهة كما ذكره

الخصوم لكن مقدم على القياس فيكون ظنيا لا يقينيا كذا في التحقيق وأجاب الامام عن اختلاف
ابن مسعود في السور بان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل
كاذب وفيه انه بعد ثبوت تصحيح النقل من المصححين لا اعتبار لغلبة الظن وكيف
يعتبر مع شهرته الى زمان ابي حنيفة حتى كان الاعمش يقرا ختما على حرف ابن مسعود
وختما من مصحف عثمان كذا في كشف الكبير في بحث حمل المطلق على المقيد فالصواب في
الجواب انه لم يسهل الامر في ابتداء الكتابة حتى اكتفى على شيء هين لئلا يضيق الامر
في اول الحال ثم بالغوا في تفتيش الروايتين في الآيات الكريمة تبلغ حد التواتر في اول
الامر وذلك قليل حتى وصل الامر الى التواتر الا في السور والآي التي اختلف فيها
ابن مسعود رضي الله عنه على تقدير عدم رجوعه من ذلك القول فانهم اوصلوا الامر فيه
الى المشهور يدل عليه تكفيرهم المنكر للقرآن بالاتفاق سوى ما اختلف فيه ابن مسعود
تأمل ويكون المتواتر في توابعه ثابتا بالمشهور كما ذهب اليه الجصاص لا يقال اختلافهم
في عدد كلمات القرآن وحروفه يدل على خلاف ما ذكر لانا نقول بسبب الاختلاف
في الحروف وعدد الكلمات ان الكلمة لها حقيقة ومجاز ولفظ ورسم واعتبار كل منها
جائز ولكل من العلماء اعتبر واحدا من هذه الوجوه فلا يدل على خلاف ما ذكرنا تأمل حتى يعرف
ويمكن حمل كلام القاضي عليه ولا يرد عدم التقريب لكن يرد انه يتوقف النزاع
على كون النافين قائلين بعدم الظنية وهو محل تأمل من اجلها قيل من انبأ منه
على ان حديث ام سلمة وارد بلفظ المذكور وليس كذلك وانما رواه جمع منهم
احمد وابو داود والبيهقي بالفاظ تدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم آية فلا يوجد
المخالف فيه وكره المص [illegible] اللهم الا ان يقع نسخة الصحيحة [illegible] يحمل اختلاف الا
حاديث الواردة في جزئية البسملة فلا يلزم من عدم دلالة حديث ام سلمة على كونها
جزءا من الآية عدم وجدان الاختلاف ثم نقل بحث على القاضي باعتبار ان الرواية
التي نقلها عن واقعة قال الفاضل المحشي يمكن التوفيق الخ فيه ان التوفيق انما يتيسر اذا
يستلزم تكرار النزول للفاتحة ان يكون سورتين من القرآن كسائر الآيات المكررة
ولم يقل احد بذلك بل المستلزم لذلك نزول التكرار كما بين في محله والتوفيق
الآخر ايضا باطل لان الاحاديث التي تثبت كون التسمية آية تامة كثيرة محكمة
لا تقبل التأويل منها ما روى محيي السنة في معالم التنزيل . والباء متعلق بمحذوف

ظهر كان

وكذلك قول الكشاف فان
ظاهره ان المتعلق الحقيقي للباء هو اقرا او ابدا او ابتدا الى غير ذلك
قلت ثم تعلق الباء الخ لكن خلاف الواقع لانه مستقر كما صرح به شرح الكشاف وهو لا
يكون الا حالا او صفة او صلة او خبرا كما صرح به الرضي فيكون عاملها الحقيقي سوى ما ذكره
من الافعال كما دل عليه عبارة الكشاف حيث قال على معنى متبركا باسم الله اقرا
وصرح المحقق التفتازاني ان عرضه ان الباء متعلقة بالتلبس على وجه التبرك ليكون ظرفا
مستقرا الا انه صلة للتبرك فيكون لغوا وفيه تامل لان هذا مناف لما سبق منهما من ان
تقدير الفعل الخاص بالقرينة لا لحرجه من كونه مستقرا وكذا يفهم من الرضي وراما قول النحاة
ان عامله مقدر عام محمول على عدم قرينة الخصوص ومنه ومعنى التبرك مفهوم من بسم الله
كما لا يخفى وكيف يكون لغوا صلة لاقرا وغيره وانه صرح الرضي بان عامل الظرف و
الجار والمجرور فيما عدا المواضع الاربعة لا يكون الا ملفوظا فوجب صرف عبارة عن الظاهر
وهو ان يكون المراد بيان ما يكون الجار والمجرور متعلقا به في المعنى وذكر ابتدا صريح فيه
فظهر انما ذكرنا ان كون الباء للمصاحبة اولى كما اختار الكشاف من الاستعانة
لانه على تقدير المصاحبة يكون مستقرا كما مر وعلى تقدير الاستعانة يكون لغوا على ما
صرح به النحويون فيستدعي بلفظ العامل[2] غير ملفوظ الا ان يقال من جانب المص
ان الاستعانة ههنا ليس على حقيقة فيكون على تقديرها ايضا مستقرا الا انه مجرد
احتمال غير مويد باستعمال العرب والبه اشار الكشاف حيث كونها للمصاحبة
اعرب واحسن وانشبت السيد الاعربية والاحسنية بستة وجوه وما قيل
في دفعه فذلك اوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى على الفطن ويويده انكار
ابن المبارك وما ذكر ارباب الاعراب معنى الاستعانة في معنى الباء او يقال لم
يسلم ان عامل اللغو لا يكون الا ملفوظا لكنه ايضا مجرد احتمال لا ترجيح عن الضعيف
على ان كونها للاستعانة لا يناسب مذهب المص وذلك اولى الخ واختار
ابو الليث تقدير بدات لانه يحصل ح الدلالة على الغرض المقصود من التسمية
قولا وفعلا فان الغرض انه يقع مبدا بها ولانه يصح في كل موضع فيكون جميع
الموارد على طريق واحد ولانه مطابق لما نقل عن النحاة من تقدير بدات ولان
في تقديره امتثال الحديث قولا وفعلا ولانه اعم فايدة لانه يفهم منه ان الابتدا
في كل شيء باسم الله ولهذا قال الامام الرازي تقدير الكلام اي بسم الله ابتدا

[2] والعامل

كلمة في اولى لانه يفهم كونه مبدا بهانى وانه لجميع الحوادث وخالق لجميع الكائنات سواء قرار
تارا ولم يقرا ولانه المروى ورعاية الرواية احسن واولى ولان ههنا شيئين الفعل
الخاص وبداية والمقتضي للامان ابتدائه كما دل عليه الحديث الوارد في الابتداء
لا الفعل الخاص مع قطع النظر عن الابتداء ولهذا لا يكفى اتيانه في اثنائه فقط مثلا
لمقتضى الابتداء من حيث انه ابتداء او من باب من قطع النظر عن خصوصيات الافعال
فالمناسب ان يقدر الابتداء ويندفع بهذا ما ذكره الفاضل زيده ترجيحه لعدم ما يطابقه
وما يدل عليه وعلم مما ذكر ان تقدير ابتدائي كما اختاره الامام البيضاوي اولى بترجيحه افادة
الاستمرار وكون البسملة عمدة ويؤيده بسم مجريها بخلاف تقدير اقرا فانه لا يفيد
هذه الفوائد على ان تقدير اقرا لا يناسب مذهب القاضي لانه نظم يدل على انه
خارج من المقرو ولان فعل القراءة يقع على قوله الحمد لله فلا يكون جزء من
القران لان المقرو هو القران فيكون حاصل المعنى اقرا القران متبركا بسم الله
اذ القراءة لا يستعمل الا في القران وبالجملة يصعب القول بانه اقرا مع وجود هذه
الوجوه المعارضة مشكل كما لا يخفى ولهذا اشار الكشاف الى الوجهين
ولم يتعرض للترجيح وقيل تقدير اقرا يدل على تلبس القراءة كلها بالتسمية
بخلاف تقدير ابتدا فيكون تقدير اقرا افيد وفيه ان تقدير ابتدا ابعد
من الكذب بخلاف تقدير اقرا ولان كونه دالا على تلبس القراءة لو وقع لمحه
عن القراء في الكذب لان الانسان لا يخلو عن الفعلية بل لقول ان القاري
بمضمون التسمية في جميع القراءة يوجب عدم تامله في معاني القران حين التلاوة
على الوجه الكامل فيكون مخلا بمقصود القراءة لا يفيد فيه تامل لعدم ما يطابقه
وما يدل عليه لان اقرا في مقرو جميع اجزائه وليس بمبدا بجميع اجزائه بل المبدا
هو الجزء الاول فعدم مطابقته ودلالته لعدم تلبس المبدا بجميع الاجزاء الثانية
بخلاف القراءة فانها متلبسة بجميع اجزائه فلهذا اقويت دلالته عليه فيرل
ناقص الدلالة منزلة عادمها او المراد عدم الدلالة القطعية او المراد من قوله
عدم ما يطابقه انه لا يوجد ما يطابقه في القران بخلاف اقرا فان قوله تعالى اقرا باسم
ربك مطابق له كذا قيل يرد على الاول ان القاري متلبس بمضمون التسمية
في الاول لا في الكل يوجب الكلام في الدلالة وعلى الثاني انه لا يوجب الترجيح

وعلى الاول

نخه

فمتعلق

وعلى الثالث انه وجدان المطابقة في القرآن ثم لان باسم ربك ان كان ظرفا مستقرا
بالابتداء كما يدل عليه تفسير المص هناك حيث قال اقرأ مفتتحا باسم ربك وان كان
للاستعانة يكون لغوا ويكون اقرأ له مذكورا وان كان الباء زائدة كما اختاره الكواشي
يكون باسم ربك مفعولا به فعدم المطابقة على الاول والثالث ظ وعلى الثاني
لان ههنا لا يصح ان يكون ظرفا لغوا لما مر من وجوب ذكر عامله فان قيل حاصل المعنى على
تقدير جعل بسم الله ظرفا لاقرأ سواء كان لغوا كما اقرأ باسم ربك او مستقرا كما
في بسم الله فوجد مطابقته على التفسير في القرآن قلت حاصل تفسير اقرأ مفتتحا
باسم ربك وتقدير بسم الله بدايت ايضا فوجد مطابقته ايضا على هذا التفسير
فلا ترجيح زيادة فيه لان فيه اضمار المصدر مع فاعله المجاز واضمار اقرأ
ليس كذلك ليس هذا دليلا مستقلا بل مقابله فالاولى ان الترجيح بمجرد ذلك
بعيد كما لا يخفى وقال الفاضل المحشي اراد بزيادة الحروف فيه انه لم يتم الترجيح
على تقدير بدئي وان اعتبار زيادة الحروف وعدم اعتبار حذف الجملة بعد
وقال ايضا لا يقع الخ فيه اي تقدير العامل العام مشترك لانه على كل تقدير ظرف
مستقر اللهم الا ان القاضي لم يسلم ما قال الرضي وبنى الكلام على انه ظرف لغو
على تقدير كون الباء للاستعانة وفيه تكلف كما لا يخفى وما ذكره في الجواب فيه
ايضا نظر لانه لا يلزم من عدم اعتبار علماء المعاني والايجاز عدم اعتباره في
ترجيح تقدير شيء بل هو اولى من اعتبار زيادة الحرف كما لا يخفى على من تامل
في اعتبارهم وعلى هذا التقدير اقرأ يكون اوفى منه تقدير قرأتي لكنه معارض
بافادته الاستمرار وكون البسملة جملة اسمية وههنا وجوه اخر احدها تقدير قل ويؤيد
ان بعض القرآن فيه بعض [illegible] وفي السور التي ذكر فيها قل يكون
بسم الله متعلقا به فجعل ههنا ايضا متعلقا به ليطابق اوايل السور وانه
لا يروج انه كيف قال ابتدائي متبركا بسم الله لان المعنى متبركا باسم الله
قل يا محمد الحمد لله هذا وجه وثانيها ان يتعلق بالمعوذ اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم لان التعوذ لا بد منه قبل القراءة لقوله تعالى اذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله فلا حاجة الى تقدير شيء وثالثها ان يكون التقدير كان ما كان
ويكون ما يكون وراءها يكون تقديره كائن كائن باسم الله وقريب منه ما حكي

المصدر موصول سيد ٥

١٧ احسن

الوجهين ما يحكى عن الامام جعفر الصادق اي في كان ما كان ويكون ما يكون ويؤيده انه يكون بسم الله
الي اياك من الله من حيث اعتبار ان يكون مسموعا على السنة العباد ويكون الله لاخيرة اعم فايدة
خطريا ههنا وجه سادس هو ان يكون متعلقا بالحمد والبار للاستعانة وهذا ايضا حسن
لانه اهم لكونه نصب عين المومن عند الشروع في امر خطير فيه ان الجملة الفعلية
التي الفعل فيها مبني للفاعل يكون الاهم فيها الفاعل سواء قدم من متعلقات الفعل او
اخر صرح به الرضي حيث قال كلما رفع الفاعل فهو اهم سواء قدم على ساير لوازم المصدر نحو
ضرب زيد عمرا اليوم الجمعة امام الكتب بالسوط او تاخر عنها كلها او توسطها فظهر ان ما قيل ان
تقدم المفعول على الفاعل وحده او على الفعل والفاعل يفيد كونه اهم ليس بشيء ثم كلامه
وان اراد القاضي منه كونه اهم بالنسبة الى الفاعل فحاله ما ترى وان اراد انه اهم من المقدر
والذي هو المفعول به وهو ههنا الحمد لله فلا يوجب تقدير تاخر الفعل كما لا يخفى وان
اراد انه اهم من الفعل فايضا ممنوع لانه فضلة في الكلام والفعل عمدة فكيف يكون اهم منه
نعم يكون التقديم للتخصيص وغيره صرح به الرضي ايضا ادل على الاختصاص لانه
يفهم على تقدير التاخر ايضا باعتبار المفهوم او يكون الاختصاص بمعنى التعلق فيكمن
التقديم مفيدا لقوة التعلق لا لافادة الحصر لان الحصر ههنا حقيقي لا اضافي كما زعم البعض
لانه يكون لرد ظن المخاطب في حق المتكلم التردد والاشتراك في ذلك لا يتصور ههنا
ادخل في التعظيم لظهور ان تقديم الاسم لتعظيم المسمى اوفق للوجود لانه
قدر الفعل مقدما كان موافقا للوجود لتقدم بسم الله على شروع فيه واذا قدر مؤخرا فالتقدير
اوفق لتقدمه على الفعل ايضا لاختصاصها بلزوم الحرفية اي لامتياز الباء بحسب
الصورة بلزومها من بين حروف المعاني فلا يرد النقض بواو القسم وتائه لانهما
يستلزمان الحرفية والجر باعتبار الاضافة وفي الكشاف لكونها لازمة للحرفية والجر
قال التفتازاني معناه ان الباء ملاحقة لهما غير منفكة عنهما على ما هو معنى اللزوم في اصطلاح
الحكمة وعلى هذا الزم ان يكون لكل حرف جار اذ معنى ان الكتابة لازمة للانسان انه
كلما وجد الانسان وجد الكتابة واللازم ظاهر فالاولى حمل اللزوم على ما هو المعتبر
عند اهل اللغة فانهم يقولون فلان ملازم بيته اي لا يخرج عنه فيكون معنى كلامه الباء
لا ينفك عن صفة الحرفية والجر وبه صرح السيد السند ثم كان من دابهم رشارة اي اختيار
مذهب من جوز الابتداء بالساكن لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل بعد التلفظ

التفتازاني

بعد التلفظ

بعد التلفظ بالحرف في توقيف النفس على ما يحصل بعد محال ويدل على تأخر الحركة ان الحروف
الاصلية كالباء والتاء والدال يحدث في آخر زمان حبس النفس في اول ارساله وذلك
ان فاصل بين زمانين غير منقسم والحركة صوت عند ارسال النفس ومعلوم ان
ذلك مقدم على ذلك الزمان فالحرف مقدم وان الحرف الصلبة لا يقبل التمديد
والحركة قابلة فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة مقدم بنفس الحرف مقدما كذا في
الكبير ومن السمة الخ لمن ذهب الى انه مشتق من السمة ان يعترض عليهم بان
ما ذكرتم مخالف لقواعد الاشتقاق لفظا ومعنى اما المعنى فلان الاسم علامة قطعا
ومعناه بهذا فقط والارتفاع والعلو ليس فيه معنى العلامة وما ذكرتم انه يحصل للمسمى رفعة
فهو معنى مجازي واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصح الاشتقاق منه واما من
حيث اللفظ فلان توسيط لفظ آخر غير المشتق والمشتق منه مع التزام اعلالين
خلاف الاصل بخلاف السمة فانها العلامة وهي حقيقة الاسم وما ذكرتم من الشبهة
الا ترى انه لو جعل السمة بمعنى المصدر لا يصح ان يكون اصلها وسم واما اذا جعلت
بمعنى العلامة فلا نسلم ان اصلها وسم لم لا يجوز ان يكون اصلها سموة وهذا
قريب مما ذكرتم لفظا ومعنى كما لا يخفى كذا في شرح الصحائف قيل فائدة الخلاف
هي ان من قال اشتقاقه من السمو يقول انه تعالى لم يزل موصوفا بالاسم وهو قول اهل السنة
ومن قال انه مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم وصفة فلما خلق
الخلق جعلوا له اسماء وصفات وهو قول المعتزلة انتهى وفيه بعد كما لا يخفى
الاسم ان اريد به اللفظ الخ هذا من قبيل المحاكمة واشعار بانه لا معنى للخلاف في هذه
المسئلة في شرح الصحائف قال اكثر اهل السنة ان الاسم عين المسمى وقال
الباقون ان الاسم غير المسمى ويجب تحرير البحث فان كثيرا من الناس ظنوا ان المراد ان
اللفظ عين المسمى وتحريره ان مراد اهل السنة ان مفهوم لفظ الف سين ميم عين
مفهوم لفظ مسمى وقال الباقون ان مفهوم لفظ الاسم وضع بمعنى مستقل مجرد عن
الازمنة الثلثة واحتج اهل السنة بالمنقول لقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وقوله تبارك اسم ربك وغير ذلك
من الآيات وبالمعقول بانه يقال جاء زيد وزينب طالق ولا شك ان المتصف
بالمجيء والطلاق المسمى دون اللفظ وذكر ايضا حجج الخصم وذكر الاجوبة من الجانبين

ثم المحشي قال والحق ان النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن الازمنة
كما هو المشهور عند اهل اللغة والمنطق والاصول فالحصة ان الاسم هل يصح ان يراد به
هذا او اللفظ المذكور لا احقاق قول اهل السنة هذا مشكل واثباته صعب لكن يمكن توجيهه
بوجه حسن يسهل به التفصي عن مضايقات الشبهة الى سعة النجاح وهو ان يقع المدعى ان
الاسم عين المسمى بحسب الشرع لا بحسب اللغة وذلك لانه ورد في عدة مواضع من كلام الشارع اطلاق الاسم
وارادة المسمى وهذا يدل على ان الاسم في الشرع هو المسمى لانه يوجد اليه الخطر الغالب على الظن
ان الاسم هو المسمى ولا منع للدليل سوى هذا على ان الاسم في الكلام هو المسمى اما انه ورد في عدة
مواضع فلما هو من النصوص الدالة على هذا وما ذكر الخصم من النصوص الدالة على تعدد الاسم كقوله
كقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى او غير ذلك مخصصة لما ادعينا وذلك لان المراد بالاسماء ههنا
الصفات لان معاني تلك الالفاظ مرادة قطعا والاسماء لا يراعى فيها المعاني والمراد بالصفات
معانيها قطعا فقد اريد بالاسم فيها الاسم ولئن سلمنا انه ما اريد المسمى لا يضرنا لجواز ان
الاسم ثمة استعمل بحسب اللغة لا بحسب الشرع انتهى كلامه فعلى هذا يصح ان يكون محلا للنزاع
بين العلماء رحمهم الله لا يخفى فلا يصح ما اشار اليه القاضي من انه لا معنى للنزاع فيه ههنا المسئلة
فظهر مما ذكر من شرح الصحايف ان النزاع في لفظ والمعاني الفاضل الفاضل المحشي
سواء كان مضاعفا اولا ويناسبه ما قال الامام الرازي حيث قال استخرجنا ههنا وجها
لطيفا لمن قال انه عين المسمى وهو ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى في نفسه
غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم عين المسمى واعترض
على الامام بان هذا انما يصح اذا كان النزاع في لفظ الاسم فقط ومع ذلك لا يصلح محلا
للخلاف لان المعتزلة لا ينكرونه وبانه لا يناسب التمسك بقوله تعالى سبح اسم
ربك وجوابه ان غرض الامام ليس تصحيح محل النزاع حتى يرد عليه ما ذكر بل توجيه من
جانب المتقدمين بانهم لعلهم ذكروا ذلك فاشتبه على المتأخرين فظنوا ان الاسم
في جميع المواضع بمعنى المسمى طرح به في سورة الاعلى والطف منه انه لعلهم قالوا
ان الاسم عين المسمى باعتبار ان كل لفظ موضوع لنفسه فيكون بهذا الاعتبار عين المسمى
وزعم المتأخرون غير ذلك فقلدوا ما قالوا وظهر ايضا ان معنى قول القاضي ان اريد
به اللفظ فغير المسمى انه ان اريد بلفظ الاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن
الازمنة فغير مدلول لفظ الاسم لانه يناقضه الخ ومعنى قوله ان اريد به ذات

المسمى

المعترض الفاضل الجلبي

ان

20

الشيء فهو المسمى انه ان اريد به ما يصلح ان يكون عين المسمى فهو مدلول لفظ الاسم ويحتمل معنى آخر
كما ذكره الحواشي ويؤيده الاول قوله في الجواب لانه لو كان النزاع في ما صدق عليه الاسم
فعلى تقدير ارادة تنزيه اسماء يطلق عليه تع يكون المراد به لفظ رب في قوله تع سبح
اسم ربك فانه تع وعلى تقدير الزيادة ايضا فيبقى الاستدلال بحاله المحشي وما ذكر من
قوله لم يشتهر ففيه منع لما ذكر في الصحايف انه ورد في عدة مواضع من القران لفظ
الاسم واريد به المسمى حتى قالوا انه المعنى الشرعي وما ذكر في الجواب لا يجري في جميع
الموارد على ان مدار الاستدلال على الظاهر فلا يضر التاويل فظهر ضعف ما قال
الفاضل المحشي بقوله يعني ان اريد به لفظ الاسم المضاف الى الشيء لان النزاع
في لفظ الاسم مطلقا سواء كان مضاف او لا كما لا يدل عليه استدلالهم بقوله تع
اسماء سميتموها وقال ايضا وقال ايضا ولم يعرف بذلك وفيه انه فيه بذلك
كما صرح في بحر المواج وغيره وصرح ايضا في شرح الصحايف ان الاشعري ذهب
في تفسيره الى ان الاسم عين المسمى في كثير من المواضع من كلام الله تع المراد من
الاسم ذات الله تع حتى صار حقيقة شرعية صرح به في الصحايف ايضا
فكيف يقول لم يعرف بذلك وقال ايضا ان اريد به الصفة كما راى الاشعري
في بسم الله وفيه انه لم ينقل عنه في الكتب المشهور بل صرح بعكسه وقال ايضا
وينبغي ان يعلم ان قوله الخ حينئذ في القران وغيره من اعلام الاجناس معنى صحيح
علمهما الكلية اي حاضرة كما صرحوا فلم يكن مسمى شيء منها موافقة الاصوليت
فاشتبه على الفاضل المحشي الكلي بالجزئي بل يجوز ان يكون المختار عند القاضي
في امثال ذلك كون المسمى المفهوم الخاص الذي عبر عنه بالعبارة اي حقيقة
كما ذهبوا اليه بعضهم او يكون المسمى مركبا من اللفظ والمعنى كما يدل عليه عبارة
كتب الاصول في تعريف القران وحاصل ما قال التفتازاني في تحرير محل النزاع
في شرح المقاصد ان الاسم قد يراد به نفس اللفظ كقولنا زيد معرب وقد يراد
معناه وح قد يراد نفس الماهية كقولنا الحيوان جنس وقد يراد بعض افرادها
نحو جاءني انسان وقد يراد جزء كالناطق او عارض لها كالضاحك مثلا
يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس
مسماه او غيره او بمعنى ويعلم منه ان النزاع في افراد الاسم وفيه ان هذا لا يصلح

للمراد الفاضل الجلبي

٢ لمحالة المحشي

محلا للنزاع لان الاشعري والمعتزلة قائلون بهذا التقسيم ولا يناسب الادلة من الجانبين
ايضا قال في المواقف اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس
الحيوان المخصوص او غيره فان هذا لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم
اهو الذات من حيث هي ام لا بل هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض
له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى
اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد
يكون غيره نحو الرازق وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير ثم كلامه ويرد
عليه انه لا يوافق بهذا التحرير الادلة المذكورة من الجانبين في النزاع المشهور
على انه لا يصلح محلا للنزاع لان الجميع معترفون بهذا التقسيم في غير الله تع
الا ان يقال انه خص على هذا التقرير النزاع في اسم الله فكانه في تفسير صحيح
لاختلاف العلماء في انه هل الله تع في ذاته المخصوصة اسم ام لا لكن هذا نزاع
اخر غير النزاع المشهور فلا يكون تحريرا له الا ان يمنع ويؤيده ما قال في
التمهيد القول في الاسم هل هو المسمى ام غيره قال الاشعرية والحشوية
ان الاسماء على ثلث مراتب اسماء الذات كالحي والشيء والقديم
والنفس والذات واسماء الصفات كالقادر والحكيم والسميع واسماء
الافعال كالخالق والرازق فاختلفوا في اسم الله تع قال بعضهم اسم للذات
وهو اسم موضوع له وقال بعضهم اسم الصفات وهو اسم مشتق ومن مذهبهم
ان اسماء الذات قديمة والاسم والذات واحدة واسماء الصفات
قديمة لا هو ولا غيره واسماء الافعال محدثة والاسم غير المسمى وقالت المعتزلة
ان اسماء الله تع كلها غيره وكلها مخلوقة وقال اهل السنة والجماعة بان اسماء
الله تع كلها غيره وكلها وقال اهل السنة والجماعة بان اسماء الله تع لا لا هو

٧ مخلوقة صح

ولا غير ولا يجوز التفصيل والتفريق في الاسماء كما في الصفة ولا يجوز ان يكون
اسمه محدثا او صفاته محدثا بل هو جل ذكره قديم بصفاته واسمائه ثم كلامهم
والادلة التي ذكرها المتاخرون على زعمهم فلا يصح انطباقها محل النزاع
لان التبرك والاستعانة اما الاول فلان التبرك لا يكون الا باسم الله

واما الثاني

واما الثاني فلان طريق تحصيلها لا يكون الا ذكر اسمه ولكن حقيقة الاستعانة بذاته فما ورد لفظ
الاسم ليفيد تعميم التبرك والاستعانة باسمائه هذا على تقدير كون الاسم غير المسمى واما
على تقدير كونه عينه فمحتاج الى التامل فاعرفه   للفرق بين اليمن واليمين ان قلت ان
بسم الله يكون يمينا ايضا قلت كونه يمينا غير مختار والمختار انه لم يكن يمينا صرح به
في التاتارخانية نقول لم يثبت النقل بكونه يمينا عندنا معنيه اصلا   ولم يكتب جواب
سوال شهر ان وضع الخط على الاعداد لا على الدرج فيجب ان يكتب الالف لثبوتها
في الابتداء   الله اصله اله اعلم انهم اختلفوا في لفظ الله اختلافا كثيرا لتحيرهم لتاثير
عظمة الذات في اللفظ الدال فقيل انه عربية او غيرها وعلى الثاني سريانية او عبرانية وعلى
الاول وهو قول الاكثر مشتق او غير مشتق ومن قال معناه المتعالي بالثاني قال هو اجل
من ان يذكر له اشتقاق ومنهم من قال معناه المعبود ومنهم من قال معناه المتعالي والحق
على هذا انه علم جزئي للذات المخصوصة كما سيأتي ومنهم وعلى تقدير الاشتقاق اختلفوا
انه مما اشتق منه اله بمعنى عبد او من غيره وانه اسم جنس او صفة وعلى كلا التقديرين
اصله اما الاله واختلفوا فيه انه اجوف يائي والالف مبدلة عن الياء بعد نقل
حركته فهو اسم فاعل على افعل بكسر الهمزة وسكون الفاء وفتح العين من لاه
يليه وهذا مذهب البصرية او مهموز الفاء والالف زائدة وهذا عند الكوفية او
مثال والهمزة مبدلة من الواو واصله لاه فالحقوا بها الالف واللام وقيل الله وعلى
تقدير ان يكون اصله الاله اختلفوا في ان قبل الهمزة صار علما بالغلبة كما هو الحق
او صار اسما مختصا بالمعبود بالحق بالغلبة كما زعم التفتازاني واختلفوا ايضا
انه هل يطلق لفظ الله على ما كفار قريش وكانوا يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز
تنوينه في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض
الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد كذا في الكبير وهذا مخالف لما نقل من الخليل كما سيأتي
الا ان يقال ان المراد من اطلاق الكفار في الاصنام تجويزهم فعلم مما ذكر انه لم يذهب
احد الى ان اصل الله اله بغير توسط الاله ولا يتبادر من عبارة القاضي ايضا كما توهم ولو
كان متبادرا لوجب صرفها ويقع حذف الهمزة بعد دخول الالف واللام حتى لا يكون
مخالفا للاجماع المركب وعلى تقدير التنزل رعاية المعتبر في قول القوم من اله واصله
الاله وحذف الهمزة ايضا اسهل فلا يجوز الحمل في مثل هذا المقام على العدول على ان

ان القاضي ليس صاحب مذهب مثل صاحب الكشاف في تحقيق الالفاظ العربية ولذلك قيل يا الله

بالقطع وانما حسن القطع به لان المطلوب فيه مد الصوت وخفف في غيره لجعله همزه

وصل وانكان القياس القطع لكثرة الاستعمال ولان الالف واللام فيه لمحض

للعوض بلا شائبه للتعريف فلا يرد ما اورد الفاضل المحشي وقول المقايض طي

الخ فيه ان التقاء الساكنين اذ كان الثاني مدغما في لا كوج الي الحذف فلم يتم ما

ذكره على ان جعل الهمزه قطعية احوي من اتيان كلمة مبهمة فيلزم على هذا ان تجعلها

قطعية في غير لفظ الله ايضا ولا اله في الاصل الخ اي يصلح ان يقع على كل معبود

لا انه يقع في الاستعمال كذلك لان الغلبة فيه بعد يرية لانه قال الخليل اطبق جميع

الخلق على ان لفظ الله مخصوص بالله تعالى وكذلك لفظ الاله لنا الذين يطلقون اسم

الله الاله على غير الله تعالى فاما ان يذكرون بالاضافة كما يقال اله كذا او معنى قوله غلب

على المعبود بالحق انه غلب على الذات المخصوصة وصار علما بالغلبة ينصرف اليه

عند الاطلاق كساير الاعلام الغالبة ثم بعد حذف الهمزة اختص بالمعبود بالحق

فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعينة لانه قبل الحذف

قد يطلق على غيره كاطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا كذا قال

السعيد وفيه تامل لانه ظ في ان لفظ الاله معرفا باللام كان يطلق على غير

الله سبحانه وهو مخالف لما نقل من الخليل فيما تقدم والجواب بان الاله بعد الغلبة

له جهتان جهة كونه اسم جنس وجهة كونه علما او المراد من الاطلاق جواز اطلاقه

على الغير باعتبار الاول بخلافه بعد الهمزة فانه ليس له الا جهة كونه علما مردود بانه

صرح صاحب الكشاف في سورة ابراهيم ان لفظ الله جرى مجرى اسماء الاعلام

للغلبة واختصاصه بالمعبود بالحق كما غلب النجم على الثريا واستحقاقه الضمير راجع

الي لفظ الاله لقربه او الله لان المقصود كشفه ورجوعه الي الله نكرة وهم بعيد يأباه

السياق من اله الخ خالف الكشاف فلورود عليه ان اشتقاق اللفظ

من الاسماء خلاف القياس خصوصا في الثلاثي لكن يرد على القاضي ان اللفظين

اذا توافقا في اللفظ والمعنى كان الاشهر اولي بان يكون مشتقا منه ولا شبهة

في ان الاله اشهر في معنى العبادة على ان في الظ جعل لفظ الاله اصلا موافقة

اللفظ بالمعنى لان معناه اصل بالنسبة الي سواه وادب الفاظ من اله

بفتح العين بمعنى عبد او رد [عليه] ومن وجوه ان الاوثان عبدت مع انها ليست الهة حقيقة وانه اله
الجمادات والبهائم وصدور العبادة منهما محال وانه اله المجانين والصبيان ولم يصدر عنهما
العبادة والحال انه اله بالنسبة الى الكل حقيقة وانه لا يكون الها في الازل وفسر بعضهم بانه
هو المستحق بالعبادة ويرد عليه ما يرد على الاول سوى الايراد الاول ايضا وفسر بعضهم
بانه هو القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه وعلى هذا
لا يرد كذا في الكبير لان القول يتحير في معرفته لان كلما يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه
فان انكر وجوده فكذب لان ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه ممتنع
وان اثبت رايا بشيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه لان ما ضبط الحس
والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال
مع الاعتراف بالعجز عن الادراك ادراكه ولا شك ان هذا موقف عجيب يتحير
العقول ويضطرب في حواشيه   لان القلوب تطمئن الخ لان كلما سواه ممكن
لذاته والممكن لا يقف عند نفسه بل يبتغي متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره
وعلى هذا علمنا لا يقف عند نفسه بل يتعلق بالواجب لذاته واذا كان الامر كذلك في نوع الوجه
الخارجي وجب ان يكون في الوجه العقلي والعقول متعبة الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة
بذيل فضله وكرمه   ويجير غيره لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه لانه المنعم ولانه الموجد
فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه   حقيقة او بزعمه يعني انه يجير المؤمن حقيقة في
رفع البلاء والامهال في الدنيا واعطاء النعم ويجير الكافر بزعمه لان الامهال والنعم ورفع
البلاء كلها توجب للكافر زيادة العذاب في الآخرة فلا يكون في الحقيقة اجارة في حقه
فيكون هذا المعنى ايضا مختصا بالله تعالى فعلم من جميع الوجوه المذكورة ان الاستحقاق الا
الاله باعتبار هذه المعاني الاشتقاقية لا يتناول الباطل وليس الغرض بيان الاشتقاق
لفظ الاله المستعمل على الحق والباطل لان الاشتقاق يكون باعتبار المعنى الحقيقي لا
المجازي والاصنام ليست آلهة حقيقة كذا ذكره في الكبير في المواضع ومن تفسير قوله تعالى
ولا تجعلوا لله اندادا حيث اورد ههنا على الوجه الكامل ما مر ويبين جميع وجوه
الاشتقاق المعاني على وجه لم يصدق على الاله لفظ وقال ههنا لك ليس في العالم
احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة ولا بد في الاله
الحقيقي من الوجوب وصرح ايضا ههنا حيث قال منهم من عبده لبعض اعتقادا انها

تنبيها عن الادراك

لتساويه

مخلوقه لا الاله الكبير لكنها خالقه لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي آلهة في الحقيقة والفريق
الثاني يزعمون انها هي الواسطة بين الاله وبين البشر فلاجرم اشتغلوا بعبادتها ففي كلامه
نقص حيث قال او لا ليس احد يثبت شريكا وثانيا بعض اعتقد الخ الا ان يقال
المراد من قوله ليس احد يعتقده اي جماعة كثيرة يبقى مذهبهم على وجه الارض وكذا الفهم
من كتب الكلام ان الاصنام ليست آلهة حقيقة كما في الحواشي ههنا خفي لطف لما
ذكر بقوله اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين وبقوله اذا مس الناس
ضر دعوا ربهم منيبين فتامل واتبع الحق   اذ العباد مولعون الخ لان الانسان
اذا وقع في بلاء عظيم ينسى كل الاشياء الا الاله فيقول بقلبه يا رب يا رب
ومحط غفلة لان الخلق قسمان واصلون ومحرومون وهم بقوا في ظلمات الحيرة
ورتبة الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم واما الواصلون فقد وصلوا الى عرصة النور
وتاهوا في ميادين الصمدية لانه تع للمحتجب لان المحجوب مقهور والمعبودية
لا محتجب الخ ولانه بكنه صمديته محجب عن العقول وههنا اولى من قوله
لانه محجوب كما في بعض النسخ لان المحجوب مقهور والمقهورية لا يليق بالرب
ولهذا لا يجوز ان يقع ذاته محجوبة   قيل علم لذاته وهو المختار للحق واليه ذهب
الامام الاعظم والشافعي واكثر الاصوليين والفقهاء والخليل وسيبويه وهو المختار
عند المحققين والشافعي والامام الرازي وهو مروي عن محمد بن الحسن وعليه اكثر المفسرين
لانه يوصف ولا يوصف به اي من اراد ان يكون الله يصفات المتعددة
فانه يذكر اولا لفظ الله ثم يذكر عقيبه صفاته مثل ان يقول الله العالم القدير الحكيم
ولا ينعكس في باب العرب في مثل هذه الارادة ذكر اسم علم اولا ثم بعقبه بالصفات
مثل ان يقول زيد الفقيه النحوي الاصولي والاصل العلم بغير الغلبة صرح به الامام
فثبت بهذا الدليل العلمية واندفع ما اعترض عليه تامل   لانه لا بد له الخ الوجوب
بدلالة استعمال لغة العرب اي لم يبق للعرب الشيء المعين الذي ارادوا اضافة
صفاته اي صفات ذلك الحكم بكونها قائمة به الا وضعوا له اسم علم اذ لولا ضيف لا
ما الموضع لذاته المعينة لزم اضافتها الى غير موصوفها وذا لا يجوز سيما صفات
الله فان اضافة بعضها الى غير الله لا يجوز ولزم عدم حصول لفظ الصفة
بل لم يبق العرب بعضه الاشياء المعتبرة الا سمية فيكون عدم تسميته

المعترض الفاضل المحشي

واجبة لذاتها وهو الذي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها
حالي

خالق الاشياء محالا ولا يصلح سوى الله ما يطلق عليه فثبت انه موضوع لذاته تع
ولانه لو كان الخ اي لو كان غير العلم لم يفد توحيدا محضا لم يكن فيه شائبة الشركة
من وجه واللازم ظ لاتفاق جميع العقلاء على افادته التوحيد المحض فالملزوم مثله
وتحقيقه لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلي لزم ان يكون معنى لا اله الا الله
لا معبود بالحق الا هذا المفهوم الكلي وليس كذلك فيجب ان يكون المراد به ما يصدق
عليه ذلك المفهوم الكلي واذا قيل ان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم من ذاته
المخصوصة تعالى يرد عليه انه اذا كان كذلك لم لم يحكم بانه هو اولا موضوع لذاته المخصوص
به بغلبة الاستعمال على ان اقوى ادلة الوضع الاستعمال ولم يوجد استعماله الا في ذاته المخصوصة
تع فلابد من الحكم بوضعه له ولا يجوز خلافه لانه حكم بلا دليل اذ لا يوجد دليل سواه الظ
وما ذكره القاضي من الادلة فيجيء بطلانه واذا تأملت الادلة المذكورة على هذا
الوجه اندفع الشبهة الموردة ههنا ولا يحتاج الى الاجوبة التي اشار اليها القاضي في قوله
والحق انه وصف الخ ولا يبقى حاجة الى جعلها دليلا على جزء المدعى وان صح ايض
والحق وفي بعض النسخ والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحث الخ
اشار بقوله في اجراء الوصف عليها الى دفع الوجه الثاني والدفع مدفوع بما ذكرنا
على ان اعتبار الوضع اولا للمفهوم كلي وعلميته ثانيا في ذاته تع تكلف تام ولا يدل
عليه دليل بل دليلاه الاولان يدلان على امتناع العلمية الصرفة تاما كما لا يخفى على
الفطن وبقوله امتناع الوصفية الى دفع الاول والدفع مردود بما ذكرنا في رد التفرقة
الاول وبقوله بعدم تطرق احتمال الشركة الى دفع الثالث ودفع الدفع ظ مما
تقدم وبالجملة هذه التأويلات لا يضر في الدلايل المذكورة لثبوت العلمية
الا المط علميته بنفسه دليل ظني   لان ذاته من حيث هي فيه بحث لان الخلاف
في تعقل كنه ذاته وجعل اللفظ دالا على ذاته المعينة لا يتوقف على تعقل
كنهه كما لا يتوقف على تعقل كنهه كما لا يتوقف وضعه على تعقل كنهه كيف
وجعله دالا على ذاته المعينة لازم على تقدير العلمية لانه صح الظ مستعمل
في ذاته المعينة كما لا يخفى والمقصود من الاستعمال الدالة على المعنى المستعمل
فيه فالدلالة ثابتة بالاتفاق ولانه لو دل فيه ان عدم الافادة بحسب اللفظ
متواتر على التقديرين وباعتبار التأويل بعيد فلا دليل فيه لاحد   ولان
معنى الاستحقاق الخ فيه ان الاستحقاق لا يستلزم الوصفية لان الصفة

ما يركب من ذات مبهمة لم يعتبر فيه خصوصية اصلا ومن معنى مقصود لقوم بها فاذا
اعتبر في المشتق ذات لها خصوصية لم يكن صفة كاسماء الزمان والمكان وسائر ما
اعتبر فيه المعاني مع خصوص الذات كمقط الكتاب دال تام الا ان يقصد هذا ايضا
دليل على عدم العلمية والاشتقاق لان من قال غير مشتق اراد انه لم يشتق من صفة
تاخذ [illegible] كالقادر او اخص فيه متعلقة به كالمعبود يقصد به الدلالة على الذات
باعتبار قيام الصفة او تعلقها به بل هو علم للذات موضوع للدلالة عليه من غير
نظر الى قيام الصفة او تعلقها به بل هو علم للذات موضوع للدلالة عليه من غير
نظر الى قيام الصفة او تعلقها به مقصودا بالدلالة عليها بهذا الاسم وهذا هو معنى المشتق عند
المتكلمين كما صرح به في شرح التصريف حيث ذكر ان المشتق عند المتكلمين ما يقصد
به الدلالة على ذات باعتبار قيام معنى ما اشتق هو منه وغير المشتق بخلافه
حتى لو سمي الابيض بالاسود كان غير مشتق وان كان مشتقا عند اهل التصريف
ثم كلامه [illegible] لم يرد انه غير مشتق من شيء اصلا باصطلاح اهل التصريف وما ذكره
الفاضل يدل على الاشتقاق الصرفي ولا يلزم منه ثبوت الاشتقاق بالمعنى
الذي عند المتكلم كما لا يخفى على ان تحقق الاشتقاق الصرفي ايضا محل تامل لانه يتوقف
على تحقق المناسبة بين معنى المشتق والمشتق منه وفي تحقق المناسبة بان
يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب مع الضارب واما بدون
زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على
مذهب الكوفيين او لا بل يتحدان في المعنى كما في المقتل مصدرا من القتل على
تقدير كونه علما للذات محل تامل بل غير الواقع لان من جعل علما للذات
الواجب لم يقل انه معبود مثلا بل قال انه علم مع قطع النظر عن [illegible] الحيثية
ولو قيل على تقدير كونه علما انه [illegible] المناسبة بين المعنيين ثابتة باعتبار كون
ذاته معبودا وكذا في البواقي فيكون دالا عليه بالالتزام قلت لا يلزم
من كونه متصفا في نفس الامر بها ان يكون دالا عليه بالالتزام وعلى تقدير
التسليم اعتبار مثل هذه الدلالة في الاشتقاق عند الكل ممنوع وعلى تقدير التسليم
لا يضر بكونه علما وعلى اعتبار الاصلية والفرعية بينهما واعتبار كون [illegible]
عند تقدير كونه علما للذات [illegible] كون هذا الاعتبار متحققا [illegible] اصلا
في الواقع لم يثبت بل [illegible] في هذا المعنى يوجب كونه [illegible] على ان ثبوت

هذا الاشتقاق فرع فائدة الاشتقاق وثبوتها يفيد كما قال الامام الرازي حيث قال اقول امر
هو لاما الادبار عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شيء اخر ولو كان كذلك لزم
التسلسل او الدور وهما باطلان وعند الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا
حتى تحصيل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه
مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم
بان هذا فرع وذلك اصل وربما كان هذا الذي جعلوه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة
وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء ولا يتم اذا اعترض عليهم بانكم يقولون سمي التورية
تورية لظهورها فوجب ان كلما ظهر ان سمي بالتورية تمسكوا بالوضع ويقولون ان العرب
خصصوا هذا اللفظ بهذا على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في اخر الامر الا
بالرجوع الى وضع اللغة فلان يتمسك به في اول الامر يريح النفس من الخوض
في هذه الكلمات ثم كلامه هذا صريح في ان اعتبار الاشتقاق في الالفاظ بعيد لا حاجة
اليه فكيف يكون لذاتها كما قال البعض   وقيل اصله لاه الخ اخره لضعفه لانه لا
يلزم من المناسبة بين اللفظين المطلق في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل
قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله تعالى هل تعلم
له سميا اذا اطبقوا على ان المراد به لفظ الله   ويفخم لامه الخ اي لام لفظ الله دون
اللام التفخيم تطبيق بالاشتراك على هذا الترقيق فهو التغليظ ويقع ضد الامالة
والمراد ههنا الاول وقد يجي التفخيم بمعنى امالة الالف نحو مخرج الواو كما في الصلوة عند بالفتح
والضم لان الجمهور قالوا بترقيقه عند كسر ما قبله لاستثقالهم الانتقال من الكسر المقتضي
للتسفل الى اللام المفخمة المقتضية للتصاعد وقيل ترقق مطلقا وقيل تفخم مطلقا وظاهر
الكشف الاطلاق لعدم التقييد لكن قوله اطبقوا دال على ان المراد التقييد لانه لا
اطباق على التفخيم حالة الكسر بل الاطباق على عدم التفخيم تامل   لا ينعقد صريح اليمين
بالامالة قال في الكبير لو قال احد بله فيه اختلاف وقال لا ينعقد به اليمين اصلا لان قوله بله
اسم للرطوبة وقال بعضهم ينعقد لان الحذف بحسب اصل اللغة جائز وكذا لو ذكر الله
بالحذف في الله اكبر هل ينعقد الصلوة وقال بعض ينعقد وكذا لو ذكر عند الذبح هل
يصح لزم الانما ذكره المص مخالف لما في الكبير باعتبار تامل   الرحمن الرحيم بنيتا
للمبالغة ليس معناه انهما من صيغ المبالغة وان قال سيبويه ان فعلا اذ حول

فعيل او فعل يكون من صيغ المبالغة بخلاف ما اذا لم يكن فعيلا وفعل مما حول اليه اسم الفاعل
كظريف وقريب فانهما ليسا من المبالغة بالاتفاق لان الظاهر من عبارته ان الرحمن
والرحيم من نوع واحد والرحمن ليس من المبالغة اتفاقا بل معناه انهما صيغتا صفة مشبهة
بنيتا لافادة المبالغة والرحمة في اللغة الخ فعلى هذا المعنى رحمة الله انعامه تعالى على
عباده قال في المغني رحمة الله ارادته الخير وقيل اعطاء الله العبد ما لا يستحقه من المثوبة
ودفع ما يستوجبه من العقوبة وقيل ترك عقوبة من يستحق العقوبة وقيل هي المنة على
المحتاج تم كلامه فالرحمة على تقدير كون معناه ارادة الخير يكون من صفات الذات
وعلى الباقي من صفات الافعال الرحمن ابلغ الخ قال ابن عباس في رواية الكلبي
اسمان رقيقان احدهما ارق من الاخر فقال بعضهم الرحمن ارق لانه ابلغ في الرحمة لانه
يقع على المؤمنين والكافرين وبعضهم الرحيم ارق لانه في الدنيا والاخرة وبعضهم كل واحد
منهما ارق من الاخر من وجه ولهذا ان المغني لم يبين وقال احدهما ارق من الاخر كذا في تفسير
ابي الليث قال في معالم التنزيل قال ابن عباس اسمان الخ واختلفوا فيهما فقال
بعضهم بمعنى واحد ومنهم من فرق فقال الرحمن بمعنى العموم والرحيم بمعنى الخصوص فلذلك
جاء في الدعاء يا رحمن الدنيا ويا رحيم الاخرة فالرحمن من يصل رحمته الى الخلق على العموم
والرحيم من يصل رحمته اليهم على الخصوص ولذلك يدعى غير الله رحيما ولا يدعى غير الله
رحمانا فالرحمن عام المعنى خاص اللفظ والرحيم بالعكس تم كلامه ولم يتعرض في المعالم
للابلغية احدهما من الاخر لان في كل اسم عبارة عن صفة اخرى فالمعنى للابلغية احدهما
من الاخر فما اثبت القاضي من الابلغية باعتبار الكمية في الرحمن وحمل الدعاء المذكور
عليه محل تامل بل يدل على نفي الابلغية كما في المعالم او يدل على ابلغية الرحيم لانه قال
رسول الله ان له مائة رحمة انزل منها واحدة في الدنيا واخر تسعة وتسعين للاخرة
وما ذكر من ان زيادة البناء يدل على زيادة الابلغية على تقدير التسليم ففي اسماء الله
تم كلامه جوابه وعلى تقدير التسليم يكون فيما يكونان متحدين معنى ونوعا وكلاهما
نوعان تامل ولهذا لم يتعرض صاحب للابلغية باعتبار الكمية وما نقل الفقيه
في ارقية الرحمن عن البعض انما يتم لو ثبت وقوع الرحيم على الرحمة على المؤمنين
فقط في الدنيا وثبوته دونه خرط القتاد فالظاهر ان المساواة كما يدل عليه رواية
بعضهم يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما او ابلغية كل واحد منهما كما هو ظاهر قول ابن عباس

ربما ثبت ما ذكر لكن في ثبوت الابلغية من حيث الكيفية لكن ثبوته محل تامل لتعارض الروايات
وعدم ثبوت النقل من اهل اللغة بل استعمال الرحيم في رحمة الآخرة هو الغالب المشهور والشايع
في آي القرآن فكون الرحيم ابلغ ليس ببعيد كما ذهب اليه بعض واشار اليه ابن المبارك
حيث قال الرحمن الذي اذا سئل يعطي والرحيم الذي اذا لم يسأل يغضب بل هو الظاهر
لان رحمة الآخرة اكثر كما دل عليه الحديث الذي مر بل غير متناهية لعدم تناهي نعمها فلا نسبة
رحمة الدنيا المتناهية لرحمة الله الآخرة واين من رحمة الدنيا كما لا يخفى   القياس اي سر
كون القياس تقديم غير الابلغ اي الصفات المذكورة في مقام المدح واذا كان بعضها اشمل
من البعض في المعنى المطلوب به التمدح فكان ذكر الثانية منها ايهاما بالغلط بالادنى و
تداركه بالثانية فيتم فالقياس فيه الترقي لقد بدر شمس كانه يوهم غلطا ثم تداركه ولو
قيل شمس بدر لم يحسن لان الايهام للغلط بالابلغ ينافي التمدح فكان ..... والمطلوب
ههنا ثناء الله تع بالرحمة فكان القياس الترقي   لعدم رحمة الدنيا معناه ان القياس
اقتضى تاخر الرحمن لكنه اخره لهذه النكتة وفيه نظر لانه على تقدير تخصيص الرحمن برحمة
الدنيا والرحيم برحمة الآخرة لا يكون القياس ما ذكر كما لا يخفى على الفطن   لان من عداه
الخ جعل الامام الرازي هذا الدليل على عدم اتصاف غيره بالرحمة حقيقة مع قطع
النظر عن المبالغة وقرره فجعل هذا الرحمن والرحيم سواء باعتبار الحقيقة في عدم الصدق
والمجاز لا يمنع منه ما ذكره فالظاهر المدار على الاستعمال كما هو المشهور وما ذكره المص
ففيه تكلف   او لان الرحمن صار كالعلم اوالى ان هذا الدليل ليس من قبيل
ما سبق من الدليلان سابقان على تقدير تسليم كونه من قبيل الترقي وهذا على
تقدير منعه لكن يرد عليه انه ينافي ان تقدم قوله اوللمحافظة اي ان تقدم اشارة
الى ضعفه ويؤيده ما قيل ان هذا لا يصلح دليلا بل مؤيدا بل الاول والثاني ايضا دليلان
ضعيفان لان في الترقي من الادنى الى الاعلى رعاية مطابقة مقام المدح فهو اولى
بالاعتبار في الكلام البليغ ولذا اكتفى صاحب الكشاف على الثالث ولو قيل
الرحمن علم الله كما اختاره بعض لم يرد عليه سؤال الترقي لكن يرد ان الرحمن بدل
وتقديم الصفة واجب الا انه لم يسلم صاحب القيل   والتسمية الخ والاظهر
انه غير منصرف اشارة الى ان ما اشتهر من صرفه عدم لعدم فعلى ولوجود اسعار
فعلى انه كلام ظ والتحقيق ان كلامهم وجود فعلى وانتفاء فعلانة انما يعتبر بالنظر

الى نفس الكلمة وههنا ليس كذلك لجواز ان يوجد مغالطة بالنظر الى نفس الكلمة ولذا وجود فعلا
لان المانع اختصاصه بالله فلم يمكن الاستدلال على صرفه ومنعه بهذا الطريق فوجب المصير الى
طريق آخر وهو افادته بالاغلب وفي كون المشهور غير محقق تامل غاية الامر ان هذا البعض
وجه بعدم الصرف [illegible] وانما خص التسمية الخ قال الامام الحكيم في ذكره الاسماء الثلثة
ان الذي طلب منه القرآن ثلثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم
سابق بالخيرات فالله للسابقين والرحمن للمقتصدين والرحيم للظالمين وايضا الله معطي
العطايا الرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء الرحيم للظالمين وايضا هو المتجاوز عن
الكفار ومن كمال رحمته تعالى علم منك ما لو علم ابواك لتركاك وقيل ان الفرق عند
مبعث النبي عليه السلام ثلث مشركو العرب يعرفون اسم الله وما يعرفون الرحمن
كما يدل عليه قوله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا قالوا وما الرحمن واليهود كانوا يعرفون اسم
الرحمن قال عبد الله بن سلام لما اسلم يا رسول الله ما ارى في كتاب الله الرحمن فنزل
قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن والنصارى يعرفون اسم الرحمن فوقع البداية
في خطاب القوم بذكر هذه الثلثة لمعرفتهم وقالوا لله ثلث آلاف اسم عرفها الملائكة
لا غير ومعنى الكل في هذه الثلثة فمن قرأها فكأنما يقرأ كلها وفيه ما ذكره الامام الرازي
وجه تقديم الرحمن على الرحيم الظاهر روي عن عثمان رضي الله عنه انه سأل رسول الله عن
تفسير بسم الله الرحمن الرحيم فقال عليه السلام اما الباء فبلاء الله وروحه ونضرته وبهاؤه
واما السين فسناء الله واما الميم فملك الله واما الله فلا اله غيره واما الرحمن فالعاطف
على البر والفاجر واما الرحيم فالرفيق بالمؤمنين خاصة وفسر بعضهم لكل حرف من التسمية
وقال الباء الهادية والجنة وبركته والسين سناؤه وسموه والميم ملكه ومجده والالف
الفته بين قلوب المؤمنين واللام لطفه والهاء هدايته والراء رضوانه ورحمته
والحاء حفظه وحكمته والنون نوره والياء يد قدرته على خلقه وقال اكثر اهل العلم
انه لا يجوز تفسير القرآن حرفا حرفا لان فيه ابطال الامر والنهي والاخبار
والقصص الا ترى لو فسر اقيموا الصلوة بقول الالف الاؤه والقاف
قدرته وكذا البواقي فقد ابطلت معنى الامر بالصلوة كذا في المغني قال الامام
في الكبير في حم السجدة ذهب اكثر المسلمين الى انه يجب على المكلف تنزيل
لفظ القرآن على المعاني التي هي موضوعة لها بحسب اللغة العربية واما حملها

على معان

على المعاني اخرى فيظهر وذلك مثل الوجه التي يذكرها اهل البواطن مثل انهم تارة يحملون
الحروف على حساب الجمل له وتارة يحملون كل حرف على شيء اخر وللصوفية طرق كثيرة
في هذا الباب يسمونها علم المكاشفة والذي يدل على فساد تلك الوجوه باسرها
قوله تع قرانا عربيا تم كلامه يمكن ان يقع غرضهم بيان لطايف القران باعتبار الاشارة
والرموز لا بيان المعاني المقصودة وكيف يبطل هذه الاشارة مع انه مرفوع الى سيد المرسلين
كما مر في المعنى ويدل الحديث المشهور لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل ع
مطلع   هو الثناء الخ فيه انه لا بد من ذكر قيد على جهة التعظيم لان الثناء على
الجميل بدون طريق يفهم منه التعظيم لا يكون حمدا ولذا قالوا ان عدم قصد الاستهزاء
معتبر في الحمد لا قصد التعظيم فالثناء الذي لم يقصد فيه التعظيم كما لم يقصد فيه الاستحقاق
حمد وان لم يكن حمدا كاملا وما قيل ان الوصف بالجميل على الجميل لا يكون الا على قصد
التعظيم فرد بان اثباته دونه خرط القتاد وعلى تقدير التسليم يوجب اعتبار قيد القصد وهو
غير معتبر كما مر وهذا معنى لغوي للحمد كذا قالوا وفيه تسامح لان هذا تفصيل معناه اللغوي
لان معناه لغة مستفاد على ما دل عليه تتبع كتب اللغة ولان وضع المفردات
اجمالي لا تفصيل فيها وضعت له وهذا مجمل فصله العلماء بما ذكر وكذا مفهوم الشكر
والنقص بما لا يكون فيه المحمود عليه اختياريا ودفع بتاويل الاختياري او بالتزام التجوز
في اطلاق الحمد   وقيل بما افرد قايله صاحب الكشاف في اختلف شراحه في
المراد بالاخوة فذهب بعضهم الى انه اراد التلاقي في الاشتقاق الكبير لانه اشار
في كتبه وبعضهم الى انه اراد الترادف لان كلامه في الفايق صريح فيه حيث قال الحمد
هو المدح والوصف بالجميل يوجب حمل المتحمل عليه وبعد ارادته الترادف اختلف
في ان قيد الاختيار معتبر فيهما ام لا فالحق انه معتبر فيهما عنده   والشكر مقابلة
النعمة قال الامام الرازي الفرق بين الحمد والشكر والمدح ان الحمد لا يكون الا على مختار
بعد الاحسان سواء وصل اليك او الى غيرك والمدح يكون لغير المختار وقبل الاحسان
والشكر لا يكون الا بالنعمة الواصلة الى الشاكر والثناء بالجميل مشترك بين
الثلثة فما ذكره من ترادف الحمد والشكر مخالف للمشهور ويمكن ان يقال انه اختار
في الحمد المعنى المذكور لانهم صرحوا ان الحمد لا يكون الا بمقابلة الفعل الاختياري
ولا اختيار في الحقيقة سوى الله تع عند الاشعرية بل قال في الكبير في غير موضع انه لا

القتاد م

به الكل ما قيل من الاعتراف بالجبر لانه لازم عليه باعتبار معتقده سواء اعترف او انكر فلا
يكون في الحقيقة الا المقابلة فعل اختياري له تعالى وفعله الاختياري الذي يكون الحمد
بمقابلته لا يخلو من نفع فلا يكون الا بعد الاحسان سواء وصل اليه او لا ويؤيده
ما قالوا ان جميع المحامد مختصة به تعالى حقيقة واما ان الشكر فاكثر الناس ذهبوا الى
تحققه بالثناء وكذا يفهم من كتب اللغة فعدول المصنف عنه مع كونه اشعريا مع اعترافه
بان الحمد كله في الحقيقة له تعالى ليس بأولى بخلاف الماتريدية والمعتزلة فان حصر جميع المحامد
فيه تعالى عندهم حصر ادعائي لا حقيقي تامل حق التامل فانه دقيق وظهر ايضا مما ذكرنا ان
ما ذكره السيد السند من ان الاشتهار معنوي على ان الشكر يطلق
على الموارد الثلثة فانه جعلها موارد النعمة جزء لها متفرعا عليها وكلما هو جزء
للنعمة فيطلق عليه الشكر ليس بصحيح بان قوله كل ما هو الخ ظهر مما ذكرنا انه
مخالف لكتب اللغة فلا بد من اثباته بسند قوي لا يكون مجرد الدعوى كيف وقد
قال الطيبي كونه بالثلثة مذهب الاصوليين وان الشكر اللغوي لا يكون الا باللسان فـ
تامل وعلى تقدير التسليم يفهم منه ظاهرة ان مجموع الثلثة شكر لا كل واحد منها
والجواب بان الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا واما الاشتباه في اطلاقه على
فعل القلب والجوارح فلما جمعها وعدها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر على حدة
ثم لان الظاهر انه جمع اشارة الى ان الشكر الكامل لا بد فيه من اجزاء ثلثة ويؤيده
الحديث الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده لانه يدل بصريحه على ان مدار الشكر
على الحمد والباقي بكماليته لانه عليه السلام نفى الشكر بعدم فقط من شعب الشكر
اشيع معناه اكثر شيوعا اذ ما من نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتمدح بازائها بخلاف
العمل والاعتقاد وقيل لفظ اشيع افعل من المزيد فهو من النوادر ومعناه
اشد اشاعة واظهار للنعمة وهو خلاف الظاهر والذم نقيض الحمد
اي مقابلة وهو وصف بالمثالب والا فنقيضه اللاحمد وهو لا يلزم ان يكون
ذما لجواز ان يكون مدحا لفعل غير اختياري والذم ايضا نقيض للمدح بمعنى
الثناء على الجميل ونقيض المدح بمعنى عد المآثر الهجو وهو عد المثالب
ليدل على عموم الحمد اذ معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين من الانس
والجن والملائكة واكثر اثباته في حكم العقل فهو لله ويدل عليه الحديث اذا

الم

انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله انظروا الى عبدي اعطيته
ما لا قدر له فاعطاني ما لا قيمة له وفي تفسير الحديث ان الله تع اذا انعم على العبد
كان ذلك الانعام احد الاشياء المتعارفة به مثل كان جائعا فاطعمه اما اذا قال
العبد الحمد لله كان معناه ما لا يتناهى من الشكر ما لا حد له ولا نهاية وههنا لطيفة
وهي ان ما انعم الله تع متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه فاذا اسقط من المتناهي
لمقابلة النعمة المتناهية يبقى الحمد غير متناهية فلا بد من نعمة غير متناهية فلذا استحق
العبد الثواب الابدي ويدل عليه ايضا حديث ثمن الجنة لا اله الا الله وثمن
كل نعمة الحمد لله وقوله عليه السلام ان الله اعطى الدنيا باسرها العبد من عبيده
فقال الحمد لله لكان الذي اعطاه اقل مما اتى العبد به فظهر ان عبارة المطول
حيث قال اداء لحق شيء مما يجب عليه وما اتفق عليه الناظرون مخالفة لهذه
الاحاديث ويمكن التوفيق بالتامل الصادق التعريف فيه للجنس قال
الفاضل المحشي دون الاستغراق ليكون اوفق باصله لان المصدر الموكد لا
يقصد به الا الجنس ولذا جعل الكشاف الاستغراق وهما وفيه بحث لان
المصدر الموكد يدل على الماهية والفرد جميعا كما يدل عليه كون لا اكل اكلا عاما حيث
لو نوى التخصيص بان نوى اكلا دون اكل صحت نيته بخلاف المصدر المفهوم من
الفعل فانه يدل على نفس الماهية من غير الوحدة والكثرة حتى لو قال اكلت ونوى
اكلا دون اكل لا تعمل نيته كما قرر في الاصول والعدول عن النصب الى الرفع
ليدل على العموم ايضا كما صرح به الفاضل وغيره فلا يبقى لكونه للجنس بعد العدول
لهذا الغرض مساواة بلام الاستغراق فضلا عن ان يكون اولى منه بل يكون
اللام ح للاستغراق فقط كما يدل عليه ما سبق وقول سيبويه ايضا حيث
قال معنى الحمد لله بالرفع الحمد منه ومن جميع الخلق لله وبالنصب الحمد منه لله
وعامله المقدر حمدت ويفهم منه ان حالة النصب ايضا لم يكن اللام للجنس حيث
هو بل الاستغراق افراد حمد المتكلم ويحتمل ايضا ان يكون للعهد الذهني لان الحمد
الصادر منه لا بد ان يكون موجودا في الخارج في ضمن البعض او الكل وقوله
لان المصدر لا يحدث نفعا لان الحمد لا رفع اصله الحمد بالنصب كما يدل عليه قراءة
وكونه مصدرا موكدا ممنوع بل هو للنوع لانه في المعنى مثل ضربت بعض الضرب

اوكل الضرب والمصدر فيهما للنوع صرح به الرضي وظهر مما ذكر ان الحمد مصدر مبني للفاعل
وهذا هو الحق لان كون المصدر مبنيا للمفعول لم ينقل عن ثقة وان اشتهر في المتاخرين
بل صيغة الفعل المعلوم والمجهول بنيا من المصدر بمعنى واحد كذا يفهم من الرضي
على انه لو كان مبنيا للمفعول لما اشتق منه الفعل المجهول على طريق الوقوع كالمعروف
على طريق القيام لان الفعل المعروف طريقه بيان قيام المصدر المعلوم والفعل
المجهول طريق بيان قيام المصدر المجهول وهذا باطل لكونه خلاف الاتفاق
فكونه مبنيا للمفعول باطل ووضعه للحدث الذي لا بد له في الخارج من محل
وزمان ومكان من غير ملاحظة شيء منها اذ للاستغراق هو المختار عند اهل
السنة واختاره الامام الرازي ويدل عليه ما في الرضي ومنهم ان المعرف باللام
ان لم يكن معه قرينة دالة على انه لبعض معين او مجهول وجب حمله على الاستغراق
لانه اذا ثبت كون اللفظ دالا على ماهية خارجية فاما ان يكون لجميع افرادها
او لبعضها ولا واسطة بينهما في الوجود الخارجي والا يمكن تصورها في الذهن خالية
عن البعض والكل وعليه يدل استغراق كلامهم في كلامه اذ المراد منه الماهية نفس
الماهية المتصورة في الذهن اذ ان ثبوته يستتبع فرع وجوده في الخارج ولانه من المصادر
التي نصبتها العرب بافعال مضمرة وتقديره احمد لله حمدا كما في الكشاف
والحمد الصادر من العبد او غيره لا بد ان يكون موجودا في ضمن البعض او الكل
وحيث لا قرينة على البعض تعين حمل الكل فعلى هذا الزم ان لا يصلح الحمد
فضلا عن ان يتعين كما ذهب اليه بعض شراح الكشاف ولئن تنزل فنقول
رعاية المقام اولى والمقام مناسب للكل لان كون الاستغراق يفيد انحصار
جميع المحامد فيه تعالى بغير احتياج الى اعتبار وضع اللام الجارة للاختصاص بمعنى
الحصر بخلاف كونه للجنس فانه يحتاج الى ذلك لانه على تقدير كون اللام الجارة
للاختصاص بمعنى الارتباط كما هو التحقيق لا يفيد انحصار جميع المحامد فيه تعالى
والانحصار هو المطلوب هنا لان كمال الحمد فيه لان ثبوت الجنس من غير اعتبار
الانحصار قال الاستغراق هو المناسب للمقام الافادته قطعا الانحصار ولكونه
دلالة لام الاستغراق عليه بطريق عبارة النص بخلاف الجنس فانه بطريق
الاقتضاء وكون تعريف المسند اليه بلام الجنس مفيدا للقصر رده السيد

السيد

السنة وبهذا اختار اهل السنة ولكون صحة الاختصاص في مذهبهم حقيقة على تقدير تقييده بالايجاد
كما هو المتبادر من فعل اختياري واما عند الاشعري فاختصاص جميع المحامد فيه تع حقيقة مطلقا كما هو
المتبادر من الاستغراق الاختصاص حقيقة بخلاف الجنس ولكونه ابعد من ايهام مذهب القدر
فان قلت الاستغراق يوهم الجبر قلت من ابتلي ببليتين اختار اهونهما وذهاب الوهم
الى الجبر اهون من ذهابه الى القدر اذ القول بالجبر اختيار ذهب اليه كثير من اهل السنة
فظهر ما ذكرنا ان كون اللام للجنس عند الكشاف مبنيا على قاعدة الخلق صحيح لعدم
التقاضي الجنس ليس كما ينبغي خصوصا لفظ قيل في بعض النسخ انه للعهد الذهني عند
الكشاف كما ذهب اليه محققو شراحه فان قيل المفيد الحمد لله على تقدير كون
اللام للعهد الذهني اختصاص جميع المحامد فيه تع قلت نعم لان اختصاص فرد ما منه به تع
يستلزم ان لا يوجد فرد الحمد لغيره تع والا لصدق فرد ما منه فلا يكون مختصا به كذا قيل لكنه
الظ موقوف على كون اللام الجارة بمعنى الحصر وليس كذلك لانه موضوع للاختصاص
على الارتباط كما حقق في موضعه وعلى تقدير التسليم افادة الحصر محل تامل لانه يحتمل ان
يكون محمولا على الاطلاق وبالجملة تكون اللام للجنس سواء كان للحقيقة او العهد الذهني
مناسب بمذهب القدر كما مر تامل وفيه الشعار الخ لا يقال المتحرك بالارادة
ماخوذ في تعريف الحيوان المطلق فلا يكون الفعل الاختياري دالا على ما ذكر لانا
نقول فرق بين الارادة والاختيار فان الاختيار ميل مع تفضيل احد الطرفين
وترجيحه بفعله والارادة اعم منه لانه يكون مرجحه بلا فضل قرئ اي في الشواذ
والاول قراءة الحسن وهي لغة تميم وبعض غطفان ولذا رجحها البعض لان جعل
الحركة اللازمة متبوعة اولى من العكس ولان الاكثر في لغة العرب اتباع الاول
للثاني والثاني قراءة ابراهيم ابن عبلة رجحها الزمخشري بان جعل الحركة البنائية
تابعة للاعرابية التي هي اقوى لانه علم لمعاني مخصوصة والاخلال بها يؤدي الى
الالتباس اولى من العكس القاضي لم يتعرض للادلة لتعارض الادلة
تنزيلا جواب دخل هو ان الاتباع لا يكون الا في كلمة والله يكون جزء المبتدا
الواجب حذفه والمعنى هذا الحمد لله صرح به الرضي الرب في الاصل الخ اختار
كونه مصدرا موافقا للكشاف وغيره من المفسرين فانهم فسروه بالمالك
للمبالغة ولعدم الاحتياج الى جعله لازما بالنقل ولكونه مفيدا مع جديد بخلاف كونه

القايل الفاضل الجلبي في حواشي المطول ١٢

بمعنى المالك فانه ح يكون مالك يوم الدين تحقيقا بعد التعميم والتأسيس اولى من التأكيد
ويعارضه انه في كونه صفة مشبهة ايض مبالغة تجعله بمنزلة القاهر كما مر في الرحمن الرحيم
على انه لا حاجة في صفات الله تع الى المبالغة لانه لا شائبة نقصان فيها كما مر وان
الحاجة الى الجعل المذكور ثابت لان كون الرب صفة مشبهة بمعنى المالك من رب
بمعنى ملك شايع ثابت سواء جعل بمعنى المالك اولا واليه اشار الكشاف بقوله
ومنه قول صفوان الخ ويدل عليه كتب التفسير واللغة وكونه بمعنى التربية محل تامل اذ
اقول لا بل الوضع الاستعمال ولم يثبت مجئ الرب بمعنى التربية في الاستعمال
فضلا عن ان يكون وعلى تقدير الثبوت يكون مشتركا خصوصا الاصل في التفسير ان تفسر
الفاظ القران بمعان تردد فيه لم يثبت في القران استعماله في التربية وان التخصيص
بعد التعميم لتعيد الاهتمام لكونه مالك يوم الدين ويمكن جعله للتأسيس كما سيجئ ويرجح
الكشاف ايضا ان كون المصدر صفة سماعي وكونه بمعنى المصدر نادر بل مجرد احتمال لم
يثبت في الاستعمال واليه اشار الكشاف بقوله ويجوز وبعد ايراد التأييد من الاستعمال
فكيف يجوز ترجيحه على القياس الثابت في الاستعمال الفصيح وكون اطلاق الرب
بمعنى المصدر على الله تع لان اسمائه توقيفية موقوف على السماع وكون الرب بمعنى
المالك هو المناسب بتعميم العالمين لان في كونه تع مبلغا لكل فرد من كل نوع الى كماله محل
تامل بل اكثر الناس من المشركين لا يعرفون الرب بكونه مالك لكل فرد ثم تسميته
المالك الخ فيه ان كونه بمعنى التربية اصلا موقوف على كونه كثيرا في الاستعمال ولم يثبت
بل الظاهر العكس كما مر ولا يطلق على غير الله الخ اي لا يقع للمخلوق في الشرع اصلا
الرب بالالف واللام لانهما دالان على العموم ولا مالك ومربي وسيد ومدبر الا الله
تع كذا قيل اما في اللغة فيطلق على غيره تع كما صرح به في الصحاح حيث قال لا يقال الرب في
غيره تع الا بالاضافة او الالف واللام لكن يخالفه ما في القاموس ان الرب باللام
لا يطلق على غير الله تع وكانه اشار الى التوفيق من قال يطلق في الغير نادرا وعند
ظهور القرينة كما في قول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء
واما لفظ الارباب فيجوز اطلاقه على غيره تع حال تقييده بكونه مضافا اليه واطلاقه كرب الارباب
وارباب متفرقون ولما بالاضافة فيطلق على غير الله لغة وشرعا كقوله تع ارجع الى ربك
ويقم رب الدار واما ما رواه الشيخان انه لا يقل احدكم اطعم ربك الخ فمحمول على التنزيه بدليل

انه عليه السلام قال ان تلد الامة ربها ولو سلم فيدل على الوقوع قبل الشرع والا لم يفد فائدة معتدا بها كذا
قيل لكن بقي الكلام في الملك هل يطلق على غيره تعالى ام لا قلت يشعر كلام الصحاح بانه لا يطلق على غيره
تعالى وكذا تعليل من علل عدم اطلاق غير المقيد بالاضافة بان عدم الاضافة الى المربوب المخصوص
للاشعار بعدم اختصاص كونه ربا لشيء دون شيء والتعليل المذكور في المعرف باللام بانه
يطلق على غيره واللام ان النكرة اذا كانت مقيدة لصفة او معمول كو رب لهذا الدار
مات ونحو اذا صار ربا لوالديه يجوز اطلاقه على غيره تعالى كما في الاضافة واليه اشار بقوله الا مقيدا
اما اذا كان نكرة غير موجه فلا يطلق على غيره تعالى قال الفاضل المحشي لا يتم تاييد الكشاف لكونه
الخ قلت بذرته باعتبار فتح العين في اي حرف صح التائيد وكذلك حلمه مكسورا لجواز ان يكون
مضارع رب مكسور العين فليكن رب ايضا مشتقا منه من مكسور العين لا من مضموم العين واعلم
ان الرب يحتمل ان يكون مخفف راب وان لم يكن صفة مبالغة مثل حذور لا يحتاج الى النقل
ولا تفوت المبالغة ايضا على الاخر تامل الكلم قيل رجحه على خلاف الكشاف لشهرة
هذا المعنى ورجح الكشاف قلة التكلف في جمعه بالواو والنون لعدم الحاجة الى التعليل
وشهرته ولعدم كون ذلك معنى ضعيفا لان الاصل عدم الاشتراك وثبت كونه لجمع
كل ذي علم بالنقل وانه صرح ايضا ابو عبيدة بمنع اطلاقه على البهائم ويؤيده ايضا حديث
ابن العباس لكل ذي روح دب على الارض لان البهائم لا روح لها وفي الحديث ان الارواح
في خمسة اجناس الانس والجن والشياطين والملائكة والروح وسائر الخلق لها انفاس
وليست لها ارواح وحديث ابي هريرة ان الله تعالى خلق الخلق حين خلقهم وهم اربعة
اصناف الملائكة والشياطين والجن والانس جعلهم هؤلاء عشرة اجزاء فتسعة
منهم الملائكة وجزء واحد الشيطان والجن والانس ثم جعلهم عشرة اجزاء واحد منها
الانس ثم جعل الانس مائة وخمسة وعشرين جزءا فجعل منهم مائة جزء في بلاد
الهند فمنهم ساطوخ وهم اناس رؤسهم مثل رؤس الكلاب ومالوخ وهم اناس
اعينهم على صدورهم وماسوخ وهم اناس اذانهم كاذان الفيل ومالوف وهم اناس
لا ابطاء لهم ارجلهم يسمون دوال پا ومصيرهم كلهم الى النار وجعل اثنى عشر جزءا في بلاد الروم
النسطورية والملكائية والاسرائيلية وجعل ستة اجزاء في المشرق وستة اجزاء
في المغرب ومصيرهم كلهم الى النار وبقي من الانس جزء من اهل التوحيد جزء واحد فجزء هم
ثلثة وسبعين جزءا اثنان وسبعون على خطر هم اهل البدع والضلالات في فرقة

مقيدة

ف
در تفسير لفظ رب العالمين

ابن عباس

ناجية وهم اهل السنة والجماعة وجاهم على الله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء
فهذا تفسير رب العالمين كذا في المغني واختلف في عددهم قال سعيد بن المسيب
لله الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقال مقاتل بن حيان ثمانون الف عالم
اربعون في البحر واربعون في البر وقال وهب ثمانية عشر الف عالم والدنيا
عالم واما العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحراء وقال كعب الاحبار لا يحصى
احد العالمين احد الا الله عز وجل قال الله وما يعلم جنود ربك الا هو كل ما سواه
من الجواهر والاعراض بنى الكلام على قول الاكثر فلا يرد الاحتمال لكن يرد عليه ان المراد
من لفظ كل في كل ما سواه جنس او نوع كما يدل عليه قوله فيما ياتي فان كل واحد منهم
عالم فلا يستقيم استثناء الحق سبحانه منه لانه فرد الا ان يقال انه بنى التعريف على
اطلاق العالم على كل فرد حقيقة ولو يؤيده قول كعب كما مر فانها لامكانها
وافتقارها اشار الى ان المختار ان علة الاحتياج الامكان والحدوث لان المتبادر
منه الافتقار بالذات بلا واسطة فيكون الكل منه تعالى بالاختيار في وقته اما جمعه
الخ محصوله انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى الاستغراق افراد جنس واحد
مما سمي به لان العالم جمع معنى فلما جمع واشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس و
استغراق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة كذا قيل تبعا لما قال السيد في
حاشية الكشاف وهذا عند المعتزلة لانهم ذهبوا الى ان الجمع المعرف باللام موضوع
للعموم بخلاف اهل السنة فانهم قالوا انه موضوع للقدر المشترك بين الخصوص
والعموم فلا يكون نصا في احدهما بل كل يحتاج الى القرينة فالجمع المعرف باللام
كالمفرد في افادة الاستغراق وعدمها لان اللام يبطل معنى الجمعية ويبقى الجنس
حتى ان حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج واحدة من النساء كما قرر
في الاصول فنفي افادة هذا المعنى عند المص محل تامل فالاولى عند اهل السنة في توجيهه
ان التعريف للاستغراق والجمع للدلالة على ان العالم اجناس مختلفة بالحقائق
وهذا هو مراد المص واليه اشار بوصفه الاجناس المختلفة وصاحب الكشاف
لم يقيد بالاختلاف وقال التفتازاني حاصله لو افرد لتبادر منه هذا العالم المشاهد
في العرف فجمع ليشمل كل جنس سمي بالعالم ورده السيد بان المقام يقتضي ملاحظة
شمول احاد الاشياء المحلوقة صريحا ليلا يخرج شيء من ملكوته قطعا وبان المقابل

للعالم المشاهد هو العالم الغايب فعلى هذا ناسب ان تثنى ليتناولهما ويمكن دفعهما بالتامل
الصدق وما ذكره البعض ان الفرق ظ عند المعتزلة على انه يرد عليه انه على تقدير التبادر
المذكورة لا يدفع الجمع احتمال انه جمع ليكون لفظه استغراق جميع الانواع والاجناس
التي تحت هذا العالم المشاهد وغلب العقلاء الخ دفع لدخل مقدر وهو ان الجمع
خاص بصفات العقلاء والعالم عام وليس بصفة فدفع الاول بالتغليب والثاني
بانه لما دل على الذات باعتبار العلم يوجد فيه معنى الوصفية كذا في الكشف وفي
الفايدة تردد لانه لا بد للتحقق مع الوصف في العالم من الدلالة على ذات من حيث
انه عالم واسم العالم لا يدل بالحيثية المذكورة بل يدل من حيث انه يعلم الصانع ويمكن
الايجاب بان العلم مصدر علم يعلم بل هو بفتح العين واللام بمعنى العلامة والعلامة
قائمة بجميع الانواع العالم وعلى تقدير كونه مصدرا من علم يعلم يقع انه قال فيه معنى الوصفية
اي فيه دلالة على الذات ومعنى كما يكون في الصفة لا انه صفة حقيقة وليس بانه للعلم
حتى لزم ان يكون دلالته مثل دلالة الصفة من كل وجه وغرضه تقريبه بالمجموع القياسية
وذلك يترجح لا جعله جمعا قياسا حتى يعترض عليه بانه لو اعتبر هذا النوع من معنى
الوصفية يصح ان يجمع نحو انسان ورجل بالواو والنون لدلالة الانسان على
الناطق والرجل على البالغ كما اعترض الفاضل الهندي ثم لا يرد اعتراض صاحب
التقريب ايضا بان الدلالة على معنى العلم ليست صفة للعقلاء نرد بالمجاز ايضا
يعلم فلا بد من التغليب على ان المجاز عند الكشف يحب اختصاصه بذوي العلم فلا
احتياج له الى التغليب فلا يرد ايضا انه لا وجه لجعله اسم الفاعل قال الفاضل
المحشي لم يلتفت الى تصحيح الجمع وهذا ليس بصحيح بل تعرض كما لا يخفى وقال الفم لا يبعد
فيه نظر يظهر بادنى تامل تناوله بعزه الخ يعني ليس مستعملا في ذي العلم وغيره
حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل يفهم مثل انعام السرج من ركبت الفرس قوله
قيل اسم غير به الخ اشار الى ضعفه لانه تخصيص بلا دليل وعاملية جعفر بن محمد قال العالم
عالمان الكبير وهو الفلك بما فيه كما يدل عليه قوله تع لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس الاية وعالم صغير وهو الانسان وقال سمي الانسان
عالما لان فيه جواهر العالم الاكبر من الاخلاط الاربعة ولان لحمه كالارض وعظامه
كالجبال ودمه في العروق كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره كالنبات ووجهه

من جنس الملائكة والتعلقات الجسدانية حائلة بينها وبين الملائكة قال عليه السلام لولا
ان الشياطين يحومون على قلوبهم لنظروا الى ملكوت السموات فاذا زالت
العلائق بالتدبيرات فقد زال الغطاء وتبين من الملك الفعلي ومن البهائم
الشهوة فصار يعلم صانعه مع صفات الكمال كما يعلم بالكبير قال الفاضل
بل هو اقوى في الدلالة من العالم الكبير لان ابداع ما في العالم الكبير منه كابداع
ما يقتضي محلا اوسع في مكان اضيق وفيه من شاهدة القدرة والعلم ما لا
يخفى بل في الانسان من التحلي بصفات الواجب والارتسام بصفات ما
سواه ما ليس في غيره فهو اجمع من العالم الكبير فيه تأمل لانه ليس في الانسان الا
نموذجا من العالم الكبير لا يظهر الا بعد التأمل فكيف يكون هذا القدر اقوى بل دلالة
عالم الكبير اقوى واظهر كما يدل عليه ظاهر النصوص مثل لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس وقوله تع اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم وقوله تع لقد رأى من ايات ربه الكبرى
وغير ذلك من الايات كما لا يخفى بل في قوله الانسان الخ فيه ان الملائكة
داخلة في العالم الكبير وهم متجردون عن العلائق غير محتاجين الى الاكل و
الشرب والى غير ذلك مما يحتاج اليه الانسان وغير ملوثين مما يلوث به
الانسان فهم اولى بالتحلي المذكور وقادرين على صورتهم على رسالة الانسان
نعم لو جعل العالم الكبير عبارة عن السموات والارض فقط وفرض ان الملائكة
غير داخلين فيه وقوله وفيه من شاهدة داخل في الدليل لا يرد عليه ما ذكر لكن هذا مما
لا يقول به قائل قيل كما في بيانه تأمل يعضده الخ ورجح هذه القراءة بكثرة
لان فيه حرفا زايدا وقال علي رضي الله تع عنه من قرأ القرآن وهو قائم في الصلوة
كان له بكل حرف مائة حسنة ومن قرأ وهو جالس في الصلوة كان له بكل
حرف خمسون حسنة ومن قرأ في غير صلوة وهو على وضوء فخمس وعشرون
حسنة ومن قرأ على غير وضوء فعشر حسنات وبانه روي عن انس بن مالك
رضي الله عنه قال كان رسول الله عليه السلام وابو بكر وعمر وعثمان وعلي وجماعة
من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم يفتتحون الصلوة بالحمد لله
وكلهم يقرؤن مالك يوم الدين بالالف وبانه اكثر تفخيما وقال رسول الله

الكهف
الحول

علم الله

عليه السلام اقرؤا فخما مفخما وبان للمالك تعلقا بالرقبة وللملك بالتصرف وملك
الرقبة اقوى وبانه اوسع لانه يقال مالك الطير والدواب الى غير ذلك ولا يقال
الا ملك الناس وبان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليس كذلك
وبان الملك ملك الرعية والمالك مالك العبد والعبد ادون حالا من
الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية وبان الملك يجب عليه
رعاية حال الرعية قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب
على الرعية خدمة الملك واما المملوك فيجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل
بامر بدون اذن مولاه حتى الامامة والشهادة فالانقياد في المملوكية اتم وبان
قراءة المالك ارجح لان اقصى ما يرجى من الملك العدل وان ينجو منه
راسا واما المالك فيطلب منه الكسوة والطعام والرحمة فكانه يقول انا
مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم وبان الملك ولو كان اعز يطمع
فيك والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات فلا نريد ان
يطلب منا الحكيم انواع الطاعات بل نريد ان نطلب منه المغفرة
والجنة بمجرد الفضل ولهذا قال الكسائي اقرا مالك لانه دال على الفضل
الكثير والرحمة الواسعة الا ترى اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا قويا ويرد
مريضا وضعيفا ولا يعالجه ولا يعطيه شيئا بخلاف المالك فانه يعالج
ويعاون العبد الضعيف والمريض فالقراءة بلفظ المالك ارفق للمذنبين
وبهذه الملاحظة مناسبة لحالة الصلوة ولسوق السورة لانه يعلم بتكرار
الرحمة سيما اذا كان التسمية جزءا منها ان الغاية الى الرحمة الكثيرة
وهو المعنى راد المص بان اختاره رواية بقوله لانه قراءة الحرمين لانهم
اولى الناس وقراءتهم الاعلون رواية وفيه بحث لان قراءتهم لا تصلح
ان يكون معارضا لقراءة رسول الله عليه السلام والخلفاء الراشدين
في الترجيح وبعد ثبوت التواتر في القراءتين لا تاثير لاولوية الرواية
ودراية بقوله لمن الملك لان بعض القرآن يفسر البعض وفيه بحث
لانه يعارضه لا تملك نفس لنفس على ان التائيد محل بحث لان
الملك بالحركات الثلث خداوند شدن كما في تاج المصادر في قوله.

في المالكية

لما فيه التعظيم وفيه بحث لان في المالك زيادة الرفق على ان مالك يوم الدين
على الاطلاق لا يكون الا الملك فيفهم الملكية بطريق الاستلزام وهو اولى من التصريح
بخلاف الملكية فانه لا يفهم منه المالكية فهو افيد من الملكية وعلى ان كونه مفيدا
للتعظيم غير متفق عليه لانه قال قطرب وهو امام في اللغة ان الملك ملك
من الملوك والمالك مالك المملوك فظهر ان ترجيحه على مالك ليس على ما ينبغي و
حكي عن عبد الله البلخي انه قال كان من عادتي قراءة مالك يوم الدين فذكر لي بعض
الادباء ان ملك ابلغ في المدح واكثر في الثواب فتركت عادتي حتى رايت
في المنام ان قائلا قال لم نقصت من حسناتك عشرا اما سمعت قول النبي عليه السلام
من قرأ القرآن كتب له بكل حرف عشر حسنات ومحيت له عشر سيئات
ورفعت له عشر درجات فانتبهت فلم اترك القراءة بملك حتى رايت
ثانيا في المنام انه قيل لي لم تترك هذه العادة اما سمعت قول النبي عليه السلام اقرؤا
القرآن فخما مفخما فلما اصبحت اتيت قطربا وكان اماما في اللغة فقلت له ما الفرق
بين المالك والملك فقال مالك   هو المتصرف الخ هو مخالف لما ذكر في المغني في ترجيح
قراءة الملك معنى المالك هو المتصرف وهو صفة من صفات الفعل والملك هو
المقتدر من صفات الذات فيكون اولى   ملك الخ وفي المغني وقرأ مليك
يوم الدين بالياء لاعتبار قوله تعالى عند مليك مقتدر ومالك بالامالة   اضافة اسم
الفاعل الخ تعرض لحكم اضافة اسم الفاعل ولم يلتفت الى اضافة ملك اذ لا شبهة
في ان اضافة الصفة المشبهة الى غير الفاعل معنوية اذ لا تعمل اصلا في المفعول
لا حقيقة ولا اتساعا والاضافة اللفظية اضافة الصفة الى عاملها او الى ما هو مفعولها
كذا قيل وفيه بحث لانه مخالف لما صرح الرضي من ان اضافة الصفة الى الظرف
بمعنى في لفظية كما مر فعلى هذا ينبغي للمص ان يتعرض لاضافة الصفة المشبهة ايضا
ويقول الاضافة على هذا التقدير مثل اضافة مضارع مصر بمعنى اللام   اجرا له
مجرى المفعول به لم يجعل اضافته بمعنى في من قبيل اضافة العامل الى المفعول فيه وارتكب
الاتساع لانه حينئذ يكون لفظية كذا في الرضي ولا ينفع جعله بمعنى الماضي والاستمرار
لان اسم الفاعل يعمل في الظرف بلا شرط ولو جعل بمعنى اللام على تقدير الظرف
يكون مخالفا لقول النحاة ان الاضافة بمعنى في في ظرفه والمقصود ههنا وان صار معنويا

32

وعلى تقدير الاتساع يكون معنوية لجعله بمعنى الماضي او الاستمرار فاعتبره صاحب الكشاف
ليحصل كونه معنوية بلا مخالفة وقال السيد في الاتساع تعميم المعنى وبهذا اعتبر فيه
بحث لانه مخالف لما في الرضي من انهم اتفقوا على ان معناه متوسعا فيه سواء ثم كلامه
لكن في تقديره وبلفظه فرق لان صمت رمضان انه يفيد استغراق الصوم لجميع رمضان
بخلاف صمت في رمضان فانه لا يفيد الاستغراق كما قرروا ايضا يفهم من الرضي ان لفظة
مقدرة حالة الاتساع وقال السيد الاتساع في الظرف ان لا يقدر لفظة في [illegible]
فينصب نصب المفعول به ويمكن ان يوفق انما اراد الرضي ان لفظة في باق في النسبة
باعتبار المعنى لانه مقدر في نظم الكلام ويدل عليه تفريع اختلاف النحاة في عدم تجويز
توسع الفعل المتعدي الى اثنين لانه ح يعتبر في اللفظ مفعولا به وان كان باعتبار المعنى
ظرفا فمن نظر الى اللفظ منع ومن نظر الى المعنى اجاز وعلى هذا امكن ان يقع مراد السيد
من مخالفة المعنى فيه ان النفي هاهنا حصلت بطريق الكناية نظرا الى اللفظ لا انها حاصلة
في جميع محال التوسع لان في مثل صمت يوما سواء اعتبر الاتساع او لا الصوم جميع اليوم
مفاد من حذف لفظة في لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه للامر كله فان
تملك الزمان يستلزم تملك جميع ما فيه لكن يرد عليه انه لو يستلزم ملك اليوم ملك ما فيه
لكان الحق جعله مفعولا به حقيقة لان يوم الدين مملوك الله تعالى كسائر المخلوقات فيصح
كونه مفعولا حقيقة ولا يجوز المجاز بلا ضرورة وقال الرضي فالذي ارى ان جميع الظروف
متوسع فقولك خرجت يوم الجمعة في الاصل كان خرجت في يوم الجمعة فيوم الجمعة
كان في الاصل مفعولا به بسبب حرف الجر فصار مفعولا به من غير واسطة حرف في اللفظ
والمعنى على ما كان في الاصل ان المفعول فيه نوع من المفعول به مخصص بالاسم المذكور ثم كلامه
لكنه يقتضي المخالفة بين الرضي وشارح الكشاف في انه يفهم منه لو كان في الاضافة بمعنى في
يكون لفظية وقالوا شارحوه انه نكتة على تقدير المعنى في معنوية والنظر ان الحق مع الرضي
كما يظهر على من تامل في تحقيقه وانه ثقة في بيان قواعد النحو وذكر هذه القاعدة بلا ذكر خلاف
فصار نصا وكلام العلوم ايضا في تعريف الاضافة مؤيد له   تخصيص اليوم الخ يندفع
به ما قيل ان التقييد بيوم الدين ينافي الاستمرار واجاب عنه التفتازاني بان معنى
الاستمرار الثبات من غير اعتبار حدوث في احد الازمنة الثلثة ويرد عليه انه مخالف
لما ذكره فيما سبق في توجيه كون اسم الفاعل اذا قصد زمان مستمرا حاليا للاضافة

و غيره متوسع فيه

اللفظية والمعنوية منها انه تارة يعتبر الحال والاتي فيجعل لفظية وتارة يعتبر الماضي فيجعل معنوية
لانه اذا لم يعتبر الحدوث في احد الازمنة ولم يلاحظ الزمان في مفهومه لم يصح اعتبار الزمان
من الماضي والحال والاستقبال كما اعتبره فيما تقدم ويرد عليه ايضا ان المتبادر من الاستمرار
الدوام فلا يجوز الصرف بلا قرينة وقال السيد الاولي ان يقال ان يوم الدين لتحقق
وقوعه وبقائه ابدا جعل كانه متحقق مستمر الا انه لم يصرح به المص اعتمادا على ما ذكره
في الماضي من التاويل وهو جعل المتحقق كالواقع ثم كلامه ويؤيده انه يندفع به ما اورد
ههنا من ان المالك لا يكون للشيء الا اذا كان الملك موجودا والقيامة غير
موجودة في الحال وعلى تقدير التسليم لا يكون مالك يوم الدين بالاضافة بل الواجب
مالك اليوم الدين بغير الاضافة بدليل انه لو قيل انا قائل زيد اقرار ولو قيل
انا قائل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا واعلم انه لو ثبت ما نقل شمس
الدين في شرح خلاصة التكيد انه من ان الصفة اذا حققت بموصوف جاز ان
يكون نعتا له ولو كان نعتا نعت نقا وتنكيرا لم يحتج الى هذه التكلفات وكذلك لو
جعل بدلا لان كون البدل نكرة من المعرفة من غير الصفة جائز عند المحققين ولزم
الصفات السابقة غير مقصودة كما حقق الرضي ويدل عليه كلام الكشاف
والمفصل في بحث البدل على ان كون مالك يوم الدين منها به بالنسبة الى
الباقي كما قالوا حال كون الرب بمعنى المالك تكفي في كون البدل مقصودا بالنسبة
ولكونه عاما بالنسبة الى ما سبق لان الرب كالمجمل والرحمن والرحيم كالتفصيل
والرحمة عبارة عن ارادة الانعام وكونه مالكا للامور يوم الجزاء دال على قدرته
الانعام والايلام فيكون من الانعام فيكون مقصودا بالنسبة ويجوز ان يقال ان
هذه الصفة وان كانت نكرة الا انها لما ذكرت مع ساير الصفات التي هي
معارف حسن ذلك كما في قوله تعالى هو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال
لما يريد صرحوا به في تفسير حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب و
قابل التوب شديد العقاب قيل الدين الخ ان راي ضعف هذين التفسيرين
بخلاف كونه بمعنى الجزاء فانه مختار كما اشار اليه فيما سبق لان في هذين
المعنيين احتياجا الى الحذف بل في الثاني لا يكفي حذف الجزاء بل لا بد
منه اعتبار الاحكام حتى يصير المعنى يوم جزاء احكام الشريعة وفي المعنى الدين الحساب

قوله

والجزاء والتوحيد كقوله تع عبد الدين الخالص والخضوع كقول العرب وان العبد لمولاه اي
خضع ويستعمل ههنا من المعاني لان يوم القيمة يوم حساب وبعده جزاء ويكون الخلق
فيه متواضعين ونحن نهتم بالتوحيد فاشار الي ان ارادة احد من المعاني جاير بلا مرية
وله معان اخر غير مناسب ههنا كما تدين تدان اي كما تفعل تجزى قال الامام
الزيلعي هو طرف من حديث مرفوع اخرجه عبد الرزاق عن معمر عن ايوب عن
ابي قلابه مرسلا كذا خرجه والبيهقي في مسنده ورواه احمد عن عبد الرزاق بسنده
عن ابي قلابة عن ابي درداء وبيت الحماسة آخ اوله فلما اصح الشر وامسي
وهو عريان وجوب لما قوله دناهم والمعنى لما ظهر الشر الظهور وصار بحيث لا سترة
فيه ولم يبق بيننا وبينهم سوى الصبر على الظلم الصريح جزيناهم بمثل ما ابتدونا به
واجرا من الاوصاف الخ ولم يتعرض للاستحقاق الذاتي الذي اشار
اليه قوله تع الحمد لله دون للخالق لان الاستحقاق الذاتي بالمعنى المشهور الذي هو
في حواشي المطول راجع الي الصفة في الحقيقة لمعنى ان محض ذاته تع من غير اعتبار
الصفات مستحقة غير متصور لانهم حصروا جهة الاستحقاق في الفضايل والفواضل
لكن يرد عليه انه صرح العلامة في شرح مناجاة شيخ شهاب الدين المقتول
بان القول بان الحمد لا يعود الي محض الذات بل باعتبار ماله من كمال او فعل تقول
بل المحمود به لازمة لذات الله تع وصفاته وافعاله اجماعا وبرهانا والانكار فيه خرق
للاجماع القطعي وعدول عن البرهان العقلي وقد استوفيت هذا البحث في
بعض الشروح من الكلام تم كلامه ويمكن ان يجاب ان الاجماع مم لان اكثرهم
صرحوا بان الحمد في اللغة لا بد وان المحمود عليه فعلا اختياريا فلا يكون جهة الاستحقاق
الا الفضايل والفواضل وهذا البحث لغوي لان غرضهم ان الموضوع له للفظ الحمد
الثناء الذي يكون بازائه الفعل الاختياري وذلك يثبت بتتبع موارد الاستعمال
للفظ الحمد او بنقل عن الثقة ولا دخل فيه للبرهان العقلي فكيف يكون فيه
عدول عنه والظ انه اشتبه على العلامة الدواني لفظ الحمد بلفظ الثناء والثناء
لم يثبت فيه حصر بازائه الفعل الاختياري فجاز ان يكون بازائه محض الذات او الصفات
او الافعال فقاس عليه الحمد تامل من كونه موجدا الخ اشار الي ان الرب يدل
على الايجاد ايضا لان كمال التربية باضافة الوجود واعداد اسباب الكمالات

في النفار والظهور دلالته على ان ما مما لم نذكره للدلالة على انه الحقيق آلخ لم يكتف على الحصر
المستفاد منه صرح به الشارح بقوله لا احد احق للتاكيد ثم لما كان ظهور حصر الاحقية اضرب عنه
ايضا فان ترتب الحكم الخ اورد عليه ان الاتصاف المذكور لا يدل على انحصار علته
فيما ذكره لا يتم التقريب وجوابه ان ههنا مقدمة مطوية تركها للظهور وهي ان الحمد لا يكون
الا بمقابلة فعل اختياري بحسب الايجاد وهي اذا ضمت الى ما فهم من الاوصاف
المذكورة تم التقريب لانه يفهم من قوله رب العالمين لا يوجد سواه في العالم فاذا ضم
مع المقدمة المذكورة ينتج ان لا يكون الحمد لغيره تعالى كما لا يخفى وعلى تقدير عدم تقييد
الاختياري بحسب الايجاد ايضا التقريب عند الاشعرية لانهم قائلون به والمصنف منهم
ولئن تنزل عنه ايضا فاعتبار المدعي الحصر الادعائي كما هو المشهور فيما بينهم فيتم التقريب
ايضا ... او للاشعار من طريق المفهوم اشار بلفظ او الى استقلال كلمة الدلالة
والاشعار في النكتة في اجراء الاوصاف المذكورة والى ان كل واحد من اعتبار
ترتب الحكم واعتبار المفهوم يكفي في افادة الحصر وفي بعض النسخ واو بدل او وح
يفهم استقلال كل من اعادة اللام فقط اعلم ان اعتبار المفهوم للاشعار لا لخصوص
بالشافعية لان التنصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه دلالة اقناعية عندنا و
ان لم يدل عليه دلالة التزامية بخلاف الشافعية فانه يدل عندهم دلالة التزامية
مثل المنطوق فاختار المصنف لفظ الاشعار ليصح عند الفريقين ولهذا قيل التنصيص
في الرواية وفي متفاهم الناس يدل على نفي ما عداه لا نهاية بجلوعيتين عليا
الضمير بخلاف والحديث - ليكون دليلا على ما يجيء اشار الى انه يدل على
اختصاص العبادة بطريق دلالة النص . فالوصف الاول الخ اورد عليه
ان مجرد الوصف الاول لا يكون موجبا له لان الموجب له صدوره عن الفاعل المختار
والاختيار يفهم من الوصف الثاني كما صرح به المصنف وجوابه انه يفهم من الوصف
الاول ايضا كونه مختارا لانه يدل على انه محدث لما سواه كما صرح به فيما
سبق بقوله وفيه دليل الخ وبقوله اقتصارها الى انه واجب لذاته لان
المتبادر منه الافتقار بالذات لا بالواسطة وتصور الواجب بعنوان
انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم والمبلغ الى درجات
الكمالات شيئا فشيئا يجعل الحكم بثبوت الارادة والعلم والقدرة ونحوه

والقرآن ه

١١٦

والتكوين بديهيا كما لا يخفى فثبت كون الوصف الاول موجبا تاما وليس غرض
المص من قوله الثاني والثالث للدلالة على انه مختار ان الاول لا دلالة على المختار
بل مقصوده ان ذكرهما الدلالة على كونه مختارا وان كان يفهم من الاول ايض كونه مختارا
كما يفهم منهما موجب. الحاصل ذكرهما ليس ينافي الموجب بل ذكر الاول لبيان
الموجب واجيب عن الايراد المذكور ايض بان المراد من الموجب موجبا في الجملة
لا الموجب التام ويندفع بما ذكرنا ايراد اخر ايض وهو انه قال اولا ان مجموع
الاوصاف الخ ان كلا يصلح للدلالة المذكورة لا ان المجموع من حيث هو مجموع
لا بد منه في الدلالة مختار فيه ليس يصدر منه بايجاب لانه لا يوصف بالرحمة
الفاعل بالايجاب والارشاد بنفي الايجاب الى رد الحكماء لانهم يقولون بصدور
الاشياء منه بالايجاب وان كان هذا الرد ايض يفهم من رب العالمين لان المتبادر
منه انه مستقل في ايجاد جميع الاشياء مع قطع النظر عن دلالة كونه مختارا وابقائها
وتبليغها الى درجات الكمال بلا واسطة حقيقة ان الكل صادر من الله تع ومنهم
ان الصادر من الله ليس الا العقل الاول وما زعم بعض من قول المحقق في
شرح الاشارات من ان التحقيق عندهم ان الكل صادر من الله وان كانوا
شروط واسباب بحسب الظ ومذهبهم مثل مذهب اهل الحق في هذه المسئلة
مردود لان صاحب كتاب الملل قال في المسئلة السادسة نقلا عن ارادة
ارسطاطاليس ان اعتقاد الحكماء ان ما بعد العقل الفعال من المسببات
المتكثرة مسبب اليه قال في شرح المقاصد في مسئلة خلق الافعال ان مذهب
المعتزلة لا يمتاز عن مذهب الحكماء في هذه المسئلة وكذا قال في المواقف نقلا
عن ذلك المحقق ايض ان مذهب المعتزلة والحكيم في هذه المسئلة واحد
ولا ريب ان التوفيق يستدعي حمل الكلام المجمل المنقول عن شرح
الاشارات على ما صرح به في العقائد وقال الطوسي في كتاب تهافت
الفلاسفة ان اسناد الخلق والصنع وامثالهما الى الله تع على زعمهم مجازي
من قبيل اسناد الفعل الى السبب وهو عندهم ليس مسندا الا الى اجزائه المتناهية
فهو سبب بعيد فانظر كيف يعزلون مالك الملك عن التصرف في ملكه تع
عما يقول الظالمون ومثل ما صرح الامام الغزالي والفاضل البردعي والعلامة

٢ للدلالة وقال هنا الاول
توجب للحمد فبينهما مخالفة
لان غرضه من قوله الى مجموع
الاوصاف الخ

الدواني في شرح العقائد وفي رسالة خلق الاعمال وغيرهم فكيف يحتمل مثل هؤلاء الجم الغفير بسبب نقل
الكلام المحتمل عن ذلك المحقق الحنفي لفظ الكلام ايضا وسمي ذلك تحقيقا بل الواجب تاويله وجعله
موافقا للمشهور او وجوب عليه حنفية رد لتفضية المعتزلة لانهم يقولون الاعمال السابقة
من العبد يوجب على الله تعالى الاثابة او الاجر للعبد والوجوب عندهم بمعنى عدم قدرته تعالى على الترك
وان كان بمقتضى الحكمة وهذا خلاف الاختيار وان كان هذا الرد الصريح يفهم من قوله رب العالمين كما لا
يخفى على المتامل والرابع لتحقيق الاختصاص لان معناه مالك لجميع الامور من الازل الى
الابد والاضافة للتعظيم كما مر وانما قال لتحقيقه لان الاختصاص مفاد من كل واحد من الصفات
السابقة لان كل مختص به تعالى بالوجه المذكور لكن يمكن ان يتصور فيها نوع شركة بوجه من المسامحة
بخلاف مالك يوم الدين فانها لا يقبل الشركة بوجه من الوجوه وتضمين الوعد فاندفع
به ما اورده ان فاصل الحق هيهنا كما لا يخفى وكذلك يندفع اكثر ترددات في الحواشي السابقة
من هنا وان لم يصرح بالاندفاع ثم انه لما ذكر الخ اشار الى تصحيح الخطاب ثم اشار
الى نكات خاصة للالتفات في هذا المقام الاولى كونه ادل على الاختصاص لان ضمير الخطاب
اعرف من ضمير الغائب فان فيه احتمالا لرجوعه الى معلوم لصفات باحتمال العقل
وان لم يحتمل في الواقع بخلاف الخطاب فانه منبئ بان المخاطب حاضر بشخصه ولان
في الخطاب اشعار بترتب الحكم على الوصف بالعلية لان في اطلاق ضمير المخاطب على
الغائب الموصوف بالصفات ايماء الى كمال تميزه بسبب تلك الصفات فالى
والى ملاحظة تلك الصفات فكانه قال ايها المتميز بتلك الصفات نخصك بالعبادة
والثانية حصول الترقي من البرهان الى العيان اي من الدليل الى المدلول كانه صار بعد
البرهان بديهيا اوليا كالمعاين وهذه مرتبة العلماء المستدلين والثالثة الترقي
من الغيبة الى الحضور لان الذكر اذا صار ملكة كانت القلب حاضرا دائما ويكون الذاكر
يلتذذ ويسمى له الحاضر مع الله لكن هذه المرتبة دون مرتبة الوصل وهذه حاصلة للا
ابرار . والرابعة انتقال العارف من الذكر والفكر الى مرتبة الوصل وهي ان
يحصل للقلب نسبة بجناب الحق سبحانه على سبيل الذوق بحيث يكون ذاهلا عما
سواه بالكلية حتى الحضور والمشاهدة ويكون مستغرقا في مشاهدة الحقيقة وهذه
المرتبة غاية اقدام اولياء الله تعالى رضوان الله عليهم لا انهم لا يرون الله بالعين
في الدنيا كما يرون الله في الاخرة كما يوهمه ظاهر العبارة لانه خلاف اجماع المسلمين من

ف مراتب صوفيه

المتكلمين

من المتكلمين والفقهاء والصوفية ولم يذهب احد منهم الى الرؤية العينية في الدنيا ومن قال به فهو
مبتدع وضال بل صرح بعض العلماء بكفره وصنف شيخ جنيد وابو سعيد الخراز وابو الحسن نوري
في رد ذلك الدعوى تصانيف كذا في شرح التعريف ويدل عليه الآيات مثل وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وغيرها من الاحاديث مثل ان احدكم لم يرى ربه حتى يموت وغيره
والآثار مثل امير المومنين علي كرم الله وجهه في جواب من سأل عن الرؤية في الدنيا لم تره
الابصار بمشاهدة العيان لكن تراه القلوب وفي غيره اما في رؤية سيد المرسلين اختلاف
لكن جمهور المشايخ على انه عليه السلام لم ير ربه وصرح حجة الاسلام في الاحياء ان الصحيح عدم
الرؤية واراد القاضي بقوله يبادي حال العارف من الذكر الخ ما يقع الاوسط لان اول
امر مرتبة الذكر واوسطها التجلي الصفتي وهي تشملها فلا يرد ما قال الفاضل المحشي من ان
لعف فات الاوسط وما ذكره من اوسط حالة ففيه نظر لانه جزء من الايمان ولابد لكل
مومن منه فكيف يكون مرتبة الوسطى للعارف كما لا يخفى على الفطن وما ذكره الفاضل
المحشي من تنقيح عبارة الكشاف فيمكن دفعه ان تقديمه بمتابعة نظم القران لا للتخصيص
والوهم وهم لان كونه حقيقا داخل في الصفات فلا ايهام وما ذكر من ان المعلق بتخصيص
العبادة لا العبادة فدفعه ان الاوصاف يصلح علة للعبادة لا للتخصيص كما لا
يخفى فلذا ذكر العبادة وللعلو درجة الرابعة فصلها عن النكات السابقة قوله
وقيل والترقي الى نكته واحدة وقوله بني اول الكلام جملة استينافية وللالتفات
هذا نكات آخر ذكره الامام الرازي والسكاكي وغيرهما وذكر الفاضل المحشي ايضا بقوله
ومن اللطايف المختصة بها الى نكتة خاصة ولكنه لا يتم كما لا يخفى على المتامل بل
منصوبة في نفس الامر محل تامل وقوله من عادة العرب الخ اشارة الى
نكتة عامة للالتفات في جميع الموارد وقدم النكات الخاصة للاهتمام قوله تطريه اذا
كانت مهموزة اللام يكون معناه تازه كردن واذا كانت ناقصه يكون معناه بطرا
كردن جامه كذا في التاج والاول اولى رواية لانه المشهور ودراية لانه المناسب بهما
وهو نكته بالنسبة الى المتكلم وقوله تنشيطا نكته بالعكس الى السامع وفي الالتفات
اربعة مذاهب لانه لا يخ اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطرق اخر اولا الثاني مذهب الكشاف
والسكاكي ومن معهما وعلى الاول لا يخ اما ان يشترط ان يكون التعبيرين في كلام واحد
اولا والاول مذهب لبعض الناس وعلى الثاني اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين
واحدا ام لا والاول مذهب صدر الافاضل والثاني مذهب الجمهور وبالعكس زيادة
من العكس خلاف ما ذكره وهو يشتمل اربع صور ليكون محيطا لجميع صور الالتفات كقوله

حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم التفات من الخطاب الى الغيبة واللطيفة الحاصلة
ههنا الاشارة الى سرعة الفلك في البحر حتى كان الحاضرين باول الكلام يصير غائبا في
آخره او المشاكلة مع ضمير جرين فانه غائب فاتى بضمير الغائب في بهم للمشاكلة
وقوله والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه التفات من التكلم الى الغيبة
لان الظاهر ان يقول سبحانه ان الذي ارسلها والظاهر بعد سياقه ففيه التفات من الغيبة
الى التكلم الظ والنكتة في ذلك قطع احتمال ان يعود الضمير في سياقه الى الريح المدلول عليها
بالرياح مع ما في اضافة السوق الى نفسه بضمير الجمع المنبئ عن تعظيم شان السوق واظهار
المنة بابلغ وجه وقول امرئ القيس الخ فيه التفات من التكلم الى الخطاب في ليلك
ومن الخطاب الى المتكلم في قوله وذلك من نبأ جاءني وقدم في قوله تع اياك نعبد التفات
من الغيبة الى الخطاب فلم يفت القاضي مثال قسم من الاقسام الستة للالتفات
ان اعتبر انه تابع لصاحب الكشاف في عدم اشتراط التعبيرين كما هو الظ لان دابه
في الحاشية اتباعه وان لم يشعر فالظاهر الموافقة وان اعتبر فما لقا مثال بعض الامثلة
كما لا يخفى واياه ضمير اليه ذهب سيبويه والخليل والاخفش والمازني وابو علي الا
ان سيبويه قال ما يتصل به حرف كما هو مذهب البصريين في التاء التي بعد ان في
انت وقال الخليل والاخفش ما يتصل اسماء اضيف اليها ايا لقولهم ايا الشواب
وهو ضعيف لان الضمير لا يضاف وقال الزجاج والسيرافي اسم ظاهر مضاف الى
المضمرات فكان اياك بمعنى نفسك وقال قوم من الكوفيين اياك باجزائه اسم
بكماله وهو ضعيف اذ ليس في الاسماء الظ ولا المضمرة ما يختلف آخره كافا وهاء وياء
وقال بعض من الكوفيين وابن كيسان من البصريين ان الضماير هي اللاحقة وايا
عامد لها لتصير بسببها منفصلة وليس هذا القول ببعيد من الصواب وقد يفتح
الهمزة وقد تبدل هاء مفتوحة او مكسورة كذا في الرضي مما ذكره السيد من ان المختار
مذهب الاخفش وهو ان ايا ضمير منفصل ولواحقه حروف تدل لف لما صرح به الرضي
كما مر والكاف في ارايتك بمعنى ارايت اخبرني فكان كاسم الفعل المنقول
الى الفعلية عن شيء آخر والحق به حرف الخطاب واستغني بتصريف الكاف بتثنية
وجمعا وتانيثا عن تصريف تاء الخطاب فبقي التاء مفردة مفتوحة سواء كان المخاطب
مؤنثا او مذكرا مثنى او جمعا لدلالة تصريف الكاف على احوال المخاطب وفاعل

المخاطب

ارايت

ارايت الناس لا انت المقدر في رويدك لان مفعوله القريب منصوبا على حاله مع صيرورته
بمعنى اخبرني في نحو ارايتك زيدا ما صنع فلا منع من تجاوز فاعله ايضا قال الفراء ازيل الاعتماد
عن التاء الى الكاف فح يكون مرفوع المحل ولم يكن حرفا كذا في الرضي فظهر ان ما قال وكذا
السيد ان الكاف ههنا بالاجماع حرف الخطاب محل نظر   والعبادة اقصى غاية
الخ لما كانت لفظ الغاية شاملة لمراتب الخضوع بنوع من المسامحة صح اضافة اقصى النهاية
فكانه قيل اقصى مراتب الخضوع وفي المغرب العبادة هي سياسة النفس على حمل المشاق
ورياضتها للطاعة واصله الخضوع فيفهم منه انها في اللغة الخضوع مطلقا لا غاية الخضوع ويؤيده
قوله تع لا اعبد ما تعبدون وقولهم ان الاله مشتق من اله بمعنى عبد الخضوع ويؤيده قوله
ومعناه معبود سواء كان حقا او باطلا ولم يقل احد ان اطلاقه على الباطل مجاز ويلزم
على تقدير كونه موضوعا لغاية الخضوع ان يكون مجازا لان المشركين كانوا معترفين بان
الاصنام غايته الشفاعة لا انهم معطوا النعم وقادرون على انجاز جميع المراد كما دل عليه قوله تع
اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وغيره من الآيات الكثيرة فالظاهر انهم لم يعتقدوا ان في
حقهم غاية الخضوع فاستعمالهم العبادة في الخضوع للاصنام يكون مجازا ولزم ان لا يكون اكثر
المؤمنين عابدين حقيقة لان عبادتهم لم يقع لغاية الخضوع بل لا تقصر بانهم كثيرا ما يكون
لهم اهتمام فيها وان اجيب بان المراد اقصى غاية الخضوع الظاهر وهو السجود مع كونه غير
المتبادر قلت يرد عليه انه ح لم يكن عليهم استعماله في الخضوع لغير الله تع لان الغير ليس
موليا لاعظم النعم كما صرح الكشاف بان الاستحقاق غاية الخضوع بهذا المعنى انما يتوقف
على كون ذلك الغير موليا النعم كما دل عليه شرعية السجدة في الامم السابقة ويدل عليه
الحديث النبوي لو كان يحل لاحد لامرت المراة ان تسجد لزوجها وبالجملة عبارة
الكشاف والقاضي يدل دلالة ظاهرة على ان علة عدم وجدانها في الخضوع لغير الله
هو وضعها لغاية الخضوع وعدم كون الغير مستحقا لغاية الخضوع لعدم كونه موليا اعظم
النعم وعلى تقدير ارادة السجود منها كما قال المجيب يكون علة عدم وجدانها انتساخها
من الشرع فلا يكون ما ذكره المجيب توجيها لكلامهما والظاهر يدل على فساده ان الفاتحة
نزلت اولا في ابتداء الاسلام وصارت السجدة فريضة بانه يا ايها الذين آمنوا
اركعوا واسجدوا واعبدوا وهي نزلت بعد مدة سيما على قول من قال انها
نزلت بالمدينة والظاهر العبادة ح لا تشمل العموم فلا يصح ما لحق انها عبارة عن الخضوع

ويدل عليه ما في التاج فانه قال معناه پرستيدن وفي الصحاح والقاموس العبادة الطاعة
وفي الكبير العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض التعظيم وهو مأخوذ من قولهم طريق
معبد وفي المعالم العبادة الطاعة مع التذلل وفي تفسير العمدة العبودية التذلل وفي
بحر امواج العبادة پرستيدن وكذا في غيرها قالوا في تفسير اياك نعبد نوحد ونطيع
لان ابن عباس رضي الله عنه قال كلما ورد في القران من العبادة منسوبا الى الموحد فمعناها
التوحيد وفي المغني وروى الضحاك عن ابن عباس ان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم
يا محمد قل اياك نعبد واياك نخشى ونرجو ربنا لا غيرك فلو صحت هذه الرواية لم يحتج
الى تاويل سواه وفي الكشاف وان اياك نعبد بيان لقوله الحمد لله واورد عليه
انه لا يصلح لان الحمد من قبيل القول والعبادة من قبيل الفعل ويرد اليه حديث القسمة
لان كون الجملتين بيانا يوجب كونهما منه قوله ان الحمد لله كله له تع والجواب عنه ان الاول
انه اشار الكشاف بكونه بيانا الى التفسير انه بمعنى نوحد وهو موافق لما نقل
عن ابن عباس رضي الله عنه كما مر ولهذا قدمه واشار بقوله العبادة اقصى غاية الخضوع
الى تفسير اخر وعن الثاني بانا لا نسلم ان المعطوف على البيان بيان الا ترى ان
العطف على البدل لا يلزم ان يكون بدلا كما صرح بعض الحذاق في قوله تع وكسوتهم
عطف على قوله تع من اوسط ما تطعمون بعد ان جعله بدلا من طعام عشرة مساكين
مع انه لا يصح كونه بدلا عن الاطعام والسر ان المعطوف على البدل والبيان
في الحقيقة معطوف على متبوعهما وعلى تقدير التسليم جوابه ان اياك نعبد واياك
نستعين بصيغتهما اخبار عن العبادة والاستعانة ومرجعهما ثناء كانه قيل
انت المعبود وانت المستعان فالقسمة باعتبار الصيغة والبيان
باعتبار الموجب ويجوز ان لا يكون الواو للعطف بل جواب لما يوهم انك
ادعيت الاستقلال من وجه في العبادة من حيث الاقتدار وكذا الايجاد وهو باطل
فان قيل ح يكون مستانفا فوجب ترك الواو قلنا لا نسلم ان كلما وقع جوابا
يكون مستانفا اصطلاحا اذ لو كان كذلك لكان جميع ما يدفع به المعترض
مستانفا مقطوعا عن الواو وليس كذلك بل لا بد في الاستيناف
اصطلاحا من كون الثاني جواب لسؤال اقتضته الاولى فينزل ذلك السؤال
المقدر المدلول عليه بالفحوى منزلة الواقع لنكتة كاغناء السائل عن ان يسال

[illegible]

ونحوه كما قرر في محله فبينهما عموم وخصوص كذا في شرح اللباب   والاستعانة طلب المعونة
الخ السياق ان المعونة الذي اخذت في مفهوم الاستعانة بمعنى تحصيل القدرة التامة للقسمين
سمي اولاهما منهما بالقدرة الممكنة في اصول الفقه وبالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب
والالات عند المتكلمين وهو مناط التكليف اتفاقا اما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق
كالماتريدية والمعتزلة فظ واما عند من يجوزه كالاشاعرة فانهم انما قالوا بالجواز فقط لا
بالوقوع والثاني بالقدرة الميسرة في الاصول ولا يتوقف عليه التكليف وكذا تحصيل
القدرة التي مع الفعل لكن لابد من خروجها عن النظر لا لان الاول لا يصدق على شيء
مما ذكر لانه عبارة عن هيئة حاصلة عند الامور الاربعة كما اشار اليه المص بقوله وعند
استجماعها لانا نقول في قوله كما عند ارادة الفاعل تسامح اي كهيئة حاصلة عند المجموع اذ
العطف مقدم على الربط لا لان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة كانت او ميسرة
لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب والمقصد طلب الاعانة لتفريغ الذمة لان لا نسلم ان
طلب ما يتوقف عليه الواجب لا معنى له بل طلب كل احد الفعل والصوم وغير ذلك
لينخرط في سلك المكلفين وبعبارة ليخرج عن عهدة التكليف على انه يكفي للتكليف
توهم القدرة التي يمكن به الاداء لان الحقيقة التي هي التكليف عليها لا تسبق
الفعل والتكليف سابق على الفعل وكذا في الواجب على الوصف اليسير كالتمام
في الحال فانه متوهم فيكون الاستعانة طلب تحصيل القدرة الحقيقية ويكون بعد الوجوب
لخروجه عن العهدة لا للوجوب واليه ذهب محي السنة في معالم التنزيل ولا لانه
لا يصح ان يكون المراد بالمعونة ما يتم به المعونة لان عدم صحة البيان مم كما يظهر بالتامل وعلى
تقدير عدم الصحة يكون قوله ما اشارة الى تفسير اخر بل لان القران نزل على
لغة العرب فحمله على ما هو الموضوع له في لغة العرب عند عدم قرينة صارفة
واجب والمتبادر من لفظ المعونة الاعانة لانها الموضوعة لها فصرفه الى غيره يلزم
لزوم حمل القران على الغير الموضوع له واحتياج العبارة الى التكلفات التي
ذكرت خطأ كما توهم البعض فظهر مما ذكرنا ان الراجح في اياك نستعين كون
الاستعانة بمعنى طلب الاعانة كما ذهب اليه اكثر المفسرين بل ظاهر عبارة المص
هذا المص بالتامل لا انها طلب القدرة المنقسمة الى الممكنة والميسرة كما توهم او
طلب القوة التي يكون مع الفعل كما ذهب اليه محي السنة   وتمام طلب المعونة

المكلفين

32

قوله

الخ اشار بتقديمه الى ضعف ما اختاره الكشاف اورج مستانفة دفع لها ما قيل ان القاريء
واحد فلم جمع قال الفاضل المحشي الاقرب ان يجعل العقلاء منه الموحدين والمشركين ولا كلام
على احدانه في كمال البعد كيف ولا يتصور الحصر من المشركين   تعلقها بالقبل لان رد الكل
لا يصح لان فيهم الانبياء والاولياء الذين لزم قبول عبادتهم ورد البعض لا يليق بارحم
الراحمين فكانه قال الهي ان لم يكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه
العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاشفع اليك ساير المتعبدين
فاجبني   قدم للتعظيم والاهتمام به اي كونه نصب عين المؤمن عند الشروع في امر خطير
فهو عين التعظيم   وللتنبيه ولهذا يندفع ما ورد على التوجيه المقدم من ان
اياك نعبد اشارة الى منتهى امر العارف وهو الوصل فهو ان الوصول عبارة عن
انتفاء شعور الاوصاف والافعال للعارف وفي نعبد نفيد اثبات اسناد الافعال
للمتكلم فكيف يكون اشارة الى ذلك وقريب منه هذا ما قال الصوفية انه لا معنى للفناء
المطلق ان لا يكون لصاحب الفناء شعور باوصافه وافعاله بل معناه ينتفي منه اسناد
افعاله واوصافه بطريق الذوق وينسبها للفاعل الحقيقي جل ذكره   وقدمت
العبادة الخ لما اورد منه ان الاستعانة على الفعل انما نحن قبل الشروع في الفعل
فالاولى تقديم الاستعانة على العبادة لتوافق الذكر الطبع فاجاب بجوابين
وحاصل الثاني ان في تقديم العبادة تنبيها على ان من لم يكن الوصل حاصلا له في حال
العبادة ويطلب الوصل ينبغي ان تقدم العبادة لانها وسيلة اليه وتطلبه بها
لا انه يترك العبادة ويطلب الوصال حتى يحصل كما يدل عليه الحديث القدسي
ما زال عبدي يتقرب اليه بالنوافل حتى احببته فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها هذا في حق طالب الحق
وكذا من كان طالبا للاجتناب عن المعاصي قوله واستعينوا بالصبر والصلوة فيه ارشاد
ان الرتبة الكاملة للعبادة ان لا تعبد لاجل حاجة لانها خاصة بالكامل فراغ سبحانه
مراتب جميع الخلق فلذا قدمه على انا نقول للكل نوع حجاب يرتفع في الصلوة كما قيل
في حق حديث قرة عيني في الصلوة انه عليه السلام اذا صعد في ليلة المعراج ووجد
مقام مشاهدة لم تكن قبل تمنى انه لم ينزل قال رب العزة اذهب وبلغ
واذا شرعت في الصلوة يرفع الحجاب وحصل لك ذلك المقام ولقوله عليه السلام

[illegible]

الصلوة

الصلوة معراج المؤمن واجاب الامام الرازي باجوبة الاول منها الاستعانة في الاتمام
لا في الشروع والثاني الاستعانة في الحضور الثالث ان اياك نعبد يقتضي حصول رتبة
عظيمة تورث العجب فاردفه بقوله اياك نستعين ليدل على ان ما حصل بسبب العبادة
ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر اياك نستعين
ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر هذا هو الذي اورده القاضي بما قول فوجهه اما
الاشارة الى الاخبار او الى التوارد وقال بعض اهل المعرفة الاستعانة طلب العناية
اي نسألك ان تجعلنا نعبدك كأننا نعاينك فح جيد لا يرد عليه السؤال اصلا الا انه
حمل الاستعانة من العين محل تامل لان ائمة اللغة صرحوا انها من العون فانظر ان ما ذكره
من قبيل الاشارة واعلم انه لا ورد اصلا ان قصر العبادة بالتوحيد او ارجاع
كما مر قيل الواو للحال وجه ضعفه من حيث المعنى انه يوجب تقييد قصر العبادة
والمناسب الاطلاق ومن حيث اللفظ لعدم الواو على المضارع بيان
للمعونة بيان لوجه الفصل وهو كمال الاتصال وما قال الفاضل المحشي لكن يرده تقدير
السؤال فمدفوع بانه بيان لحاصل المعنى لانه قد تقدم ان كونه استئنافا اصطلاحا
لا يكون من التقدير بل لا بد من تقدير بل ذلك المقدر منزلة الواقع لنكتة وبالجملة قوله بيان
طوى ان وجه الفصل كمال الاتصال وتقدير السؤال نظر في انه شبه كمال الاتصال
فتعين صرف الاول عن الظاهر دون الثاني غير ظاهر بل يرد المثل المشهور وهو نزع
الخف قبل الوصول الى الماء على انا لا نسلم ان تقدير السؤال ظاهر في الاستئناف البياني
لانه لا يكون الا جوابا عن سوال عن علة كما فهم من الكشاف في تفسير قوله
تعالى من كل شيطان مارد لا يسمعون لانه قال لا يصح جعل لا يسمعون استئنافا بيانيا لانه
لو سأل لم تحفظ من الشياطين فاجيب بانهم لا يسمعون لم يستقم مع انه يصح ان
يكون جوابا عن سؤال غير علة كما ذكره المحشي من ان الاظهر انه لكمال الانقطاع
فعبر ان صاحب الكشاف جعل اياك نعبد بيانا من الحمد والظاهر فيه
الاشارة فيكون واياك نستعين ايضا اشارة والقاضي فيه تابع له
او افراد لما هو المقصود قيل هذا ناظر الى تعميم الاستعانة في المهمات والسابق
ناظر الى تخصيصها بالعبادة وقيل كونه بيانا للمبني على جعله مربوطا باياك نستعين
سواء عم متعلق الاستعانة او خص وكونه افرادا على جعله ابتداء دعاء

وسوال في وجه الفصل كمال الانقطاع وفي كليهما تامل لان ذكر الصراط المستقيم بعد اهدنا ايه
مبني على تجريد الهداية عن المتعلق والام يتصور تعلقها به فيكون بمعنى الدلالة فح يكون
مجموع قوله تع اهدنا الصراط المستقيم بيان للمعونة وقال القاضي المراد به بطريق الحق
كما سيجيء والحق هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط من الاعتقادات وغيرها سواء
كانت من العبادة او الاخلاق او المعاملات فيكون بيانا للاستعانة على تقدير
العموم وقال قيل ملة الاسلام فيكون افراد لما هو المقصود لان ملة الاسلام عبارة عن
اصول الدين وهي اعظم من الفروع وترك ربط اهدنا على تقدير خصوص الاستعانة
اشارة الي ضعفه وما ذكر الفاضل المحشي هنا فبعيد كما يظهر بالتامل ٧ والهداية دلالة
بلطف الخ لانها في اللغة الخ لانها في اللغة بمعنى الاتيان دونه اللطف هوادي
الوحش مقدماتها اي التي تحرك تقدم الوحش في الوحش خلقها ومنه ايضا الهادية
بمعنى العنق لانه رمز العنق والفعل منه هدى الخ هذا يدل على عدم
التفرقة بين المتعدي بنفسه بحرفي الجر والواقعة ما في باب المصادر وفرق بعضهم
بان المتعدي باللام معناه بيان علامات كما يقيم الطريق البصيرة في الناحية
العلامة عند شجرة كذا والمتعدي بالى معناه الايصال الى جادة الطريق واحضار
المهتدي على راس السكة والمتعدي بنفسه معناه الايصال الى المقصد و
وبعضهم فرق بين المتعدي باللام والي بالعكس مما ذكر وبعضهم لم يفرق بين المتعدي
باللام والي بل قال معناهما الدلالة على ما يوصل وكذا في المتعدي بنفسه
يوافقان البعض الاول والحواس الباطنة هذا ميل منه الي راي
الحكما كما هو دابه في غير موضع وما ذكر في توجيهه انا اذا جعلنا القوي الجسمانية
الات للاحساس وادراك المحسوسات والمدرك هو النفس كما صرح
به المتاخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين لا يجدي كثير نفع لانه لم
يثبت بهذا وجود الحواس الباطنة واعتبارها عند المتكلمين بل غاية التجويز
بهذا المعنى فلا يلتفت اثباته في التفسير الاول افاضة القوي الخ
يعني الهداية اربع مراتب الاول الدلالة على مصالح الانسان بافاضة
القوي والثاني الدلالة الفارقة بين الحق والباطل باعتبار العقل والثالث
الدلالة بالايات الشرعية على الاحكام الشرعية والرابع الدلالة على السرائر بالوحي

لا يخفى قوله تعالى نهديناهم صريح في المرتبة الثانية لان المراد منه الدلالة على التوحيد بالدلائل العقلية كما لا يخفى
على من تأمل في سياق الآية من قوله تعالى قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق السموات والارض الى قوله واما
ثمود فهديناهم وفي قوله تعالى الم نجعل له عينين وهديناه النجدين الدلالة من هذا القبيل كما لا يخفى
على من تعرف مع الآية ولنظيرها وجه دخول الباء على ارسال الرسل وكونه لان الدليل
على الحكم الشرعي ليس الا نفس ارسال الرسل وانزال الكتب وظهر الجواب عن الاعتراضات الستة اوردها
الفاضل المحشي ههنا تأمل تعرف فالمطلوب اما زيادة الى آخر الجواب وحمل معتدي وهو
المصلي تدبر فكيف يطلب الهداية والفاء في قوله فالمطلوب للتفريع يعني اذا لم تفد ثبوت الهداية
فالمطلوب غير الحاصل لكن يرد عليه ان القاضي فسر الصراط المستقيم بطريق الحق وهو الميل للعمل
في كل شيء ولا يخلو كل احد من الافراط والتفريط في الجملة كما يدل عليه قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم فطلب طريق الحق في كل شيء ليس طلب الحاصل فالسؤال غير وارد اصلا
بل على تقدير ارادة ملة الاسلام ايضا غير وارد لانه مبين بصراط الذين الخ اللهم الا ان يقال
انه اراد بيان ورود السؤال ودفعه بالنظر الى نفس مفهوم الهداية ولهذا قدمه على بيان
المراد من قوله الصراط المستقيم ولا يخفى بعده بقي الكلام في ان اهدنا في هذه الاحوال مجاز
او حقيقة فقال شراح الكشاف في حال ارادة الزيادة يحتمل الامرين فان اعتبر دخول الزيادة
في المعنى المستعمل فيه فمجاز والا فحقيقة وفي حال ارادة الثبات ايضا انه مجاز لان الثبات
على الشيء غير ذلك وتواعهما في حواشي البيضاوي مكي قال القاضي شهاب الدين في حالة
الثبات ايضا حقيقة لان ثبوت الهداية هو الهداية فيكون المطلوب الهداية الثابتة وصدق
المطلب على المعتد من باب الحقيقة كما تقدم جار في الجارية في المواقع رجل بهذا على تقدير عدم
التفرقة بين المعتدي ونفسه بحرف الجر واما على تقدير الفرق فلا يرد السؤال لان الهداية بمعنى
الوصول الى المقصود وهو السعادة الابدية لم يحصل للمؤمن فلا يكون طلبه تحصيل الحاصل واعترض
على الاول بانه يشكل بالقطع بان المتقين لا يطلب الهداية الثابتة لان طلب المجموع
يستلزم طلب كل جزء من اجزائه والا لا يكون طلبا للمجموع بل للبعض وطلب كل جزء
انما يفيد اذا لم يكن شيء من اجزائه حاصلا وههنا بعض الاجزاء حاصل للمعتدي وهو
نفس الهداية فلا يفيد طلبه فلا بد وان يصرف الى ما ليس بحاصل وهو وصف
الثبات وطلب الثبات الشيء بما هو موضوع لطلب ذلك الشيء مجاز والنظر
الى الصدق والحاصل لا يفيد لان المطلوب هو الوصف دون الذات ومطلق الهداية

لا يصدق عليه والنظم هذا انما يكون من باب الصدق اذا اريد باهدنا مطلق الهداية ومعلوم
انه غير مراد بل اراد به طلب وصف الثبات وهو غير صادق على الهداية ويمكن ان يجاب
بان عرضه ان للهداية انواعا كما مر في بيان الفرق بين المتعدي بنفسه وبحرف الجر
والمطلوب هنا هو الايصال الى المطلوب والحاصل للمؤمن الاتصال الى الطريق او بيان علامات
الطريق والهداية موضوعة للاعم منه اللهم يصدق على ما هو المطلوب فيكون من باب
الصدق فيكون حقيقة كما لا يخفى واما حالة ارادة حصول المراتب فقط فظاهر انه من
قبيل ارادة الزيادة ويحتمل كون اهدنا مجازا او حقيقة فذكره بعد الزيادة لكمال هذا الا
لقسم في الهداية بحيث يختص بنيله الانبياء والاولياء بقي الكلام في الاولوية الظاهر
كون اهدنا بمعنى ثبتنا لانه منقول عن علي وابي رضي الله تعالى عنهما ولان مدار السعادة
على الخاتمة فطلبها اهم ولهذا يسئله الانبياء والاولياء كما قال الله تعالى حكاية عن يوسف
عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال سحرة فرعون توفنا مسلمين وقال
الصحابة توفنا مع الابرار ولا ينبغي للعاقل ان يعتمد على ظاهر الحال فكثيرا ما يتغير في المآل
فعلى هذا ينبغي ان تقديم القاضي هذا التوجيه لكن عدم [illegible] المنقول ذات الكشاف
في غير موضع وتبعه القاضي ارشدنا طريق الحق فان قلت كيف يطلب العارف
الواصل كيف السير والوصل يكون منتهى العارف كما مر قلت له مراتب لا تتناهى
فيطلب السير فيها قال في الفتوحات ان العارف ينتقل من طور الى طور ومن حال
الى حال الى ان رآه في كل نفس فاراد ان يلقي عصا السير ويزيل عنه اسم المسافر فوقفه
ربه ان الامر لا نهاية له في الدنيا والآخرة وانك لا تزال مسافرا وان ما طلبت محجوب
الظلمات فلان الواصل يعرض له الظلمات في السير في مراتب الوصل حتى
قال سلطان العارفين ابا يزيد رضي الله تعالى عنه ان الله تعالى هداني للاطاعة فرعيت
في نفسي انواع العبادة ثم ارشدني للطهارة فلم ازل اغتسل بانواع الطهارات
والمياه فلم ارها طهرت من الكدورات ثم قال ان المنار رخص حاله منا
لتيسر تحلية طاهرة ونحن لا نكاد نطهر مرة واحدة في عمرنا
والمراد به طريق
الحق وهو شامل للاصول والفروع لان الحق هو الوسط في كل منهما الاعتقاد
وغيره ثم المتعلم الصراط المستقيم هو الاسلام قاله ابن عباس وجابر وهو قول
مقاتل وقال ابن مسعود هو القرآن وضعفهما الامام الرازي بان صراط الدين

٧ قوله

ماكان

انعمت عليهم بدل عنه فيكون المعنى اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين وحين تقدم منا
لهم القران والاسلام وتبعه القاضي ولذا قيل ملة الاسلام ويمكن ان يقال ملة الاسلام
عبارة عن الاصول ولا خلاف فيها وان لم يطلق عليها لفظ الاسلام من حيث انها
معتقدات الامم السابقة بل من حيث انها معتقداتنا وذلك الفرق لا يقدح في تفسيره
بملة الاسلام كما زعم الامام وللقران اسم لكلام النفسي وهو الصفة القائمة بذاته تع
والمنظوم العربي يسمى قرانا لتأديه ما هو القران وهو موجود في الكتب المتقدمة كما دل
عليه قوله تع وانه لفي زبر الاولين وقوله تع وانه لفي الصحف الاولى فيصح كونه صراطهم
ولئن نزل فمضمونه مطابق لمضمون الكتب المتقدمة كما دل عليه قوله تع آمنوا
بما انزلت مصدقا لما معكم وسيصرح المص ايضا في تفسيره والمراد من طلب هداية
القران طلب هداية معاونيه ومعاونيه يصدق عليه صراط من تقدمنا خصوصا
في اصول الدين وبالجملة كيف يرد التفسير المنقول عن الصحابة خصوصا عن مثل ابن
عباس ونحوه وورود السؤال باعتبار الظاهر بل يجب ان يتفتش تفتيشا بليغا
وان لم يجد محملا فيتوقف لانهم اعلم منا بالعربية ولا يجترئ على الرد كما هو دأب بعض
المفسرين خصوصا هذا التفسير روي عن علي رضي الله عنه مرفوعا قال في المعالم
قال علي رضي مرفوعا الصراط المستقيم كتاب الله وفيه ايضا قال سعيد بن جبير طريق
الجنة وقال ابن عبد طريق السنة والجماعة وقال بكر بن عبد الله المزني طريق رسول
عليه السلام وقال ابو العالية طريق رسول الله عليه السلام وصاحبيه واصله في اللغة
الطريق الواضح ويمكن ارجاع الكل الى مآل واحد فلم يبق الاختلاف الا في التعبير
وما ذكر بفاصل نحو في التفسير معناه ان هذا اشارة الى ما عهد وعلى بعد التكلم
فالمراد منه العبادة التوحيد او مطلق امتثال الامر وهو معنى بدل في حكم تقرير العامل
من حيث انه المقصود بالنسبة واعترض عليه بانه ذهب كثير من النحاة الى
ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه واختار صاحب الكشاف انه في حكم
تكرير العامل وانت خبير بان من اعترف بكونه مقصودا فقط لم يعترف بتكرير
العامل لانه غير مناسب لمذهبه بل يتبادر من التكرير قصدهما ومن اختار التكرير
لم يعترف بكونه مقصودا دون متبوعه لان الظاهر ح واه بل الظاهر انه تتمة المتبوع

قال م

45

قوله

في النسبة لان العامل فيه ظاهر وفي استقلال البدل يحتاج الى اعتبار انه في حكم تكرير
العامل كما قال في المفصل والذي يدل على كونه مستقلا بنفسه لا يكون تتمة
لمتبوعه كالصفة والتاكيد انه في حكم تكرير العامل والعجب ان المص جمع بين المذهبين
فعلى هذا لا يتم ما ذكره في الجواب ان المراد بكونه مقصودا مقصود بالذات دون المتبوع
بل هو ايض مقصود لكن لا بالذات وهذا لا ينافي تكرير العامل لان المنافاة في
المعدوم ودليل كون البدل مقصودا اصليا دون متبوعه في جواز استعماله قال
الرضي لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الكل وعطف البيان بل ما ارى عطف البيان
الا البدل كما هو الظاهر من كلام سيبويه ويؤيده ان الامثلة التي يسمى بالبدل
عند الخليل سماها الاخفش عطف البيان والكسائي الاتباع والفراء الترجم
كذا في المعرب فعلى هذا لا يجدي نفعا ما ذكره السيد في جواب الرضي من انهم
لم يريدوا انه ليس بمقصود بالنسبة اصلا بل ارادوا انه ليس مقصودا بالذات
دون متبوعه حتى يكون مخالفا للتكرير بل مراده انه مقصود ايض واكتفى في مقصوديته
المتبوع بانفهامه من تكرير العامل فلا يكون جمعا بين المذهبين لكن يرد
عليه ان صاحب الكشاف جعل كونه في حكم تكرير العامل دليلا على مقصوديته
والقاضي عكس الامر الا ان يقال ان قوله من حيث انه المقصود متعلق بالتكرير
ويكون غرضه بيان العلة الغائية لتكرير العامل لا بيان دليل حكم التكرير ولتجيء
مجيء عامله صريحا مكررا في بعض المواد كما ذكر الكشاف وان لو فسر فلا
مخالفة بينهما او يقال انه وافق الكشاف في كونهما مقصودا وخالفه في كون دليل
مقصوديته حكم التكرير العامل فهذا جعله علة له ولا ضير في المخالفة ويمكن ان
يقال ان القاضي لم يقل ان عامل المبدل مقدر من جنس الاول حتى يرد عليه انه
جمع بين المذهبين بل قال انه في حكم تكرير العامل فيجوز ان يكون مراده كون
العامل مع المبدل منه في اللفظ وكونه مع البدل باعتبار انه المقصود فكانه ذكر معه
ايض فيكون في حكم التكرار نوعا لكونه مقصودا فقط لا لفظيا ولهذا عدل عن
دليل الكشاف الى حكم تكرير العامل لانه بظاهره يدل على ان عامل الثاني
مقدر من جنس عامل الاول ولذا فسر السيد كلام الكشاف بان العامل

العامل

لكنه

عنده من حيث عامل الاول لكنه يخالف ما نقل الرضي من مذهبه وهو الفاصل ان عامل البدل وهو العامل
في المبدل منه حيث قال مذهب سيبويه والمبرد والزمخشري وابن الحاجب ان عاملهما واحد فوجب
ان يأول كلامه ويقال ان غرضه من كلامه الاستدلال باعادة الجار على البدل ان العامل في البدل والمبدل
في الحقيقة حال كونهما مجرورين هو الفعل المتقدم لكنه لما اعيدت حرف الجر الذي هو آلة افضاء
الفعل الى ما بعده فكانه ذكر الفعل معه مكررا فعلى هذا لا يكون كلامه في الكشاف مخالفا لما نقل
من الرضي لكن بقي ان ما قاله في المفصل من ان قولهم انه في حكم تنحية الاول ايذان منهم باستقلاله
بنفسه ومفارقته التأكيد والصفة في كونهما تتمتين لما تبعانه لا ان يعنوا اهدار الاول واخراجه
عن الاعتبار الا ترى انك تقول زيد رأيت غلامه رجلا صالحا فلو اهدرت الاول لم يستقم
كلامك مخالف لما قاله في تفسير قوله تعالى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي
وربكم يمتنع ان يكون ما موصولة وان اعبدوا الله بدلا من الهاء في به لانك لو اقمت لو
اقمت ان اعبدوا الله مقام الهاء الموصولة بقي الموصول بلا راجع اليه من صلته الا ان يقال
بنى الكلام في تفسير هذه الآية على ظاهر كلام النحاة وفي المفصل على ما هو التحقيق
وفايدته فان قلت ما ذكرت من فائدتي التوجيه في عطف البيان فلم لم يجعل عطف البيان
قلت في البدل اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين ففيه تعظيم طريقهم ومبالغة
في الترغيب في طريقهم بالقصد اليه بالذات يرد عليه انه لا بد من بيان كون المقصود بالذات
ما طريق المؤمنين لا طريق الحق ليتم الجواب وهو غير ظاهر فلا يتم وان اجيب بان كون
طريق المؤمنين مقيدا بالانعام وعدم الغضب والضلال مقصود بالذات ظاهر لان الصراط
المستقيم لاجل هذه الامور يطلب قلت ما ذكرت ممنوع بل الصراط المستقيم الذي عبارة
عن الاعتدال في كل شيء حسن لذاته فهو مطلوب مع قطع النظر عن الثواب ودفع العقاب
ليشير اليها الانعام وعدم الغضب بل هما لازمان تابعان لا يحتاج الى طلبهما بعد حصول
الاعتداد ولا ينفع طلبهما بدون الصراط المستقيم وتبعيته عدم الضلال ظاهر وايضا
يطلب الصراط لكون ذلك الطلب عبادة لكونه مامورا به والعبادة لا يكون الا لله على
تقدير التسليم لا يناسب ما ذكر لاختيار كون غير المغضوب بدلا من الذين كما اشار اليه القاضي
الفاضل المحشي بل يناسب ان يختار كونه صفة كما لا يخفى بل الظاهر في الجواب انه صرح بالبدل
واكتفى في عطف البيان على الاشارة اليه كما ظهر للمتأمل في عبارته لبعد البدل في افادة
انه من البين الذي لا خفاء فيه ان الصراط المستقيم صراطهم وقرب عطف البيان فيه فلم

قوله

يحتج الى التصريح به تأمل وقيل الذين نعمت عليهم الانبياء اليه ذهب عكرمة وهو المختار كما يدل
عليه عبارة المعالم والمغني وتفسير العمدة ويؤيده قوله تع اولئك الذين انعم الله بعد ذكر
الانبياء ولان الاصل ان يفسر بعض القران بالبعض ولان قوله تع اهدنا مقول على السنة
الناس كلهم من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم والنبي لا يناسب الا طلب صراط الانبياء
لانه مامور باقتدائهم كما يدل عليه قوله فبهداهم اقتده بل للاصحاب والاولياء الكمل الكمال
ان يطلبوا طريقهم كما لا يخفى وقيل قائله ابن عباس ووجهه انهم لشهرتهم في زمان نزول
السورة تبادر الذهن من الذين انعمت عليهم اليهم لان الاصل في التعريف العهد وفي
المعالم قيل هو كل من ثبته الله على الايمان من النبيين والمومنين الذين ذكرهم الله
في قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الاية ان كان مراد القاضي من طريق المومنين
طريق اولئك المذكورين كما يدل عليه قوله لان المنعم عليه من فوق الخ فهو ايضا حسن وان
كان طريق عامة المومنين كما يدل عليه قوله او مقيدة فبعيد كل البعد كما لا يخفى قال الفاضل
المحشي فان قلت فلا يكون في حكم تكرير العامل بل يكون صارفا للعامل في نفسه قلت
في حكم تكرير العامل بكلمة بل فكانه قال بل اهدنا الصراط الذين ولما بين كونه في حكم تكرير
العامل بالتصريح به غاية الايضاح استغنى عما يتمسك به من تكرير العامل في بعض الصور
كما فعله الكشاف وفيه بحث لان النحويين في عامل البدل قولان قال الاكثر
العامل فيه مقدر من جنس الاول وقال بعضهم العامل فيه هو العامل في الاول
والفرقة الاولى لا يقول بتقدير بل كما بين في محله وللفرقة الثانية ما يدل على مجرد تقدير
العامل لانه استدل بتصريح العامل في بعض الصور فلا يكون ثم ذكر بل اصلا على انه
لا يصح تقدير بل لانه يدل على انقلاب الرؤية كما
حقق في موضعه ولا انقلاب ههنا ويدل على ان الاول مسكوت عنه او منقض
على القولين ولا يصح احدهما ههنا لانه ذكرهما ليستفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين
بل الفرق عند من قال ان المقصود بدل دون متبوعه في انه مقصود بالذات والاقتصار
المقصود متعلق بهما ومن قال عامله الاول فلا يقول انه في حكم تكرير العامل فضلا من
ان يقول في حكم تكرير العامل بتقدير بل وبالجملة تقدير بل لا يقول به احد ولا
يوافق لما ذكر من الفوايد في الابدال الثلثة الكل والبعض والاشتمال لا يخفى على من

تأمل

تامل في كتب النحو هذا اذا كان معنى حاكم تكرير العامل عامل البدل من جنسه واما اذا لم يكن معناه
هذا كما ذكر فلم يرد السؤال الذي ذكره المحشي فلا حاجة يحتاج الى التكلف المذكور
والانعام افعال النعمة وهي في الاصل الحالة التي لانها فعلة وهي للحالة ثم اطلقت
على المامور الملايم للانسان الموجب لتلك الحالة اطلاقا لاسم المسبب على السبب
وفي بعض النسخ على ما يستلذه اي على الملايم وهو الظاهر وكان وجه الاكثر فقصد
الاختصاص قال الامام الرازي ان النعمة عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة
الاحسان الى الغير وقيل المنفعة الحسنة والاثار وهذا لان النعمة يستحق
بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد
غير معتبر لانه يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محذورا لان جهة استحقاق
الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى
ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته وقال اختلفوا ان هل لله
نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وما يرى
من النعم في حقه فهو مثل الحلوا الذي جعل فيه السم فكما لا يكون هذا نعمة فكذلك
ذلك   من النعمة بالفتح اي النعمة بالكسر ماخوذة من النعمة بالفتح
في الصحاح النعمة خوشي عيش شدن ونازك تن شدن والنعمة بالضم
روشن گردانيدن والانعام نيكو كردن بعيدي يعلى جسم روشن
گردانيدن وعلى هذا لا يكون مقتضيه تعديته بعلى   وشرافه فان البدن
جماد كساير الجمادات وانما شرف بما ذكرتم من الاشراف لقوله كالفهم الخ
وهو ادراك الكليات والجزئيات   والعقول اي الة فيه من المدركة
والحركة والغاذية والنامية والهاضمة   تزيين البدن بالكيفيات المتنوعة
اي العارضة للنفس كتطهيره عن الاوساخ وقص الشارب ونحوهما
والثاني اي نعيضو بعد بعضهم من الاخروية ارسال الرسل وانزال الكتب في
توفيق قبول دعوة الرسول واتباع السنة واجتناب البدعة وانقياد
النفس للامر والنهي والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية وما انعم
الله على ارواحهم في بداية الفطرة باصابة رشاش نوره كما قال عليه السلام
ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصاب ذلك النور فقد

اهتدى ومن اخطاء فقد ضل باعتبار ان ثمرة المذكورة في الاخرة والتقاضى اى خلهما في الدنيو بعضها في الكل كما لا يخفى على المتامل ومايكمن وصلة الخ المراد به تهذيب النفس في تحليه بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيات كالقص للشارب ونحوه لان الوصلة الى نيله مطلق لا الصدق الا عليه بدل من الذين واعترض عليه بان البدل هو المقصود دون متبوعه في وجه انتفاء الغضب مقصود دون الانعام اجيب بان دفع المضرة الذي هو طلب طريق انتفاء الغضب اهم من جلب المنفعة الذي في الانعام وايضا ان الانعام ايضا من انتفاء الغضب فجاز ان يقصد طلب الادنى استحقار النفس كانه لا يرى نفسه مستحقا الا على نعمتين في الجواب الاول نظر لان طلب طريق الانعام شامل لانتفاء الغضب كما يعلم مما مر من معنى الانعام وفي الثاني ايضا نظر لانه يعلم منه انه يطلب طريق اولياء الله المحتاجين الى ترك الدنيا والى علو الهمة ولا استكبار فيه واحسن انه بان غير المغضوب عليهم ابلغ واتم فايدة من قوله الذين انعمت عليهم لانه اشارة الى الوعد لمن هو متصف بمغايرة المغضوب عليهم ولا الضالين والوعيد لهاتين الفرقتين والذين انعمت اشارة الى مجرد الوعد والابلغ والاتم فايدة احق بكونه مقصودا بالنسبة وفيه بحث لان الغضب والضلال لا يستلزم الوعد بالنعم كاطفال المشركين مثلا على ان البدل غير المغضوب ولا الضالين خارج عنه لا لان الظم ان الربط مقدم على العطف والمتصف لمغايرة المغضوب صادق على الضالين حصوصا على التفسير المرفوع وان المغضوب فيه عبارة عن اليهود ولا الضالين عن النصارى الا ان يقال ان عرضنا ان من اتصف بمغايرة المغضوب منهم يكونه منعما عليهم فح يكون فيه اشارة الى الوعد والوعيد نعم لقى ان في الذين انعمت عليهم ايضا اشارة الى وعيد من اتصف بمغايرة المنعم عليهم لان العفو في الاخرة من النعم ايضا فيعلم باعتبار المفهوم المخالف انه لا يكون العفو لغير الذين انعمت عليهم فيكون لهم العذاب والمفهوم المخالف معتبر في اعتبارات البلغاء ودلايل غير الالزامية وان لم يعتبر في الادلة الالتزامية فالاولى في الجواب ان القايل بتكرير العامل لم يقل بكونه مقصودا

ددني

٧ بعضها في الوجود

دون متبوعه وعبارة القاضي محتملة كما مر وعلى تقدير كون البدل مقصودا فقط فالجواب ان كليهما
شامل لدفع المضرة وجلب المنفعة لكن غير المغضوب نص في دفع المضرة وهو اهم فلذا
جعل بدلا لكن بقي ورود وهو ان يقال انه لم يجعل بدلا من ضمير المجرور في عليهم حتى لم يرد
السوال كما ذكر في كتب النحو اللهم الا ان يقال الكثير في البدل المجرور باعادة الجار فتبادر
من عدم الاعادة عدم كونه بدلا فيلزم على تقدير كونه بدلا منه حمل الكلام على القليل الغير المتبادر
تامل ولم يذكر محتمله عطف البيان مع انه قريب منه احتمال الصفة لانه يفيد ما ذكر في فائدة
البدل من التاكيد والتخصيص بل هو انسب للفائدة الثانية لان مبناه على كون التابع
تفسيرا وعطف البيان في البيان من غيره وبعيد من ورود سوال عدم مطابقة التابع المتبوع
في التعريف لتجويزه الخلف عند بعض في عطف البيان ومتبوعه بخلاف الصفة بل وسالم
عن ورود السوال الذي ورد على البدل هو وان لم يرجح فلا يكون ادنى منه الا ان يقال انه لم
يتعرض بناء على اتحادهما عنده كما حققه الرضي واثبت رايه الاخفش والكسائي
والفراء كما مر وعلى هذا لا يرد انه كلام خاص بالرضي وعلى تقدير عدم الاتحاد اكتفى بافهامه
من البدل لتاخيهما في الكمال حتى ظن الاتحاد بينهما وعبر الكشاف عن البدل بعطف البيان
في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ان من وجدكم عطف البيان لقوله من
حيث سكنتم وتفسير له ومراده البدل لان الاخص لا يعاد الا مع البدل او صفة
الخ اورد عليه ان الانعام يستلزم انتفاء الغضب وانتفاء الغضب لا يستلزم
ثبوت الانعام فيكون اعم ولا فائدة في وصف الاخص بالاعم فكيف يكون صفة
واجيب بان الانعام قد يكون على سبيل الاستدراج فلا يكون مستلزما لانتفاء
الغضب ثم يرد عليه ان الانعام الاستدراجي انعام صورة لا حقيقة والمتبادر من الانعام
ما هو صورة ومعنى فلا يتناول الانعام الاستدراجي وفيه بحث لان اطلاق النعمة على ما
للكافر من المال والبنين والصحة وغير ذلك حقيقة كما يدل عليه الايات والمتبادر من
اللفظ المعنى الحقيقي فيتناول الانعام لاعطاء النعمة سواء كان للكافر او المؤمن وعدم كونه
انعاما حقيقة مم لكن يرد على الجواب ان صراط الذين انعمت عليهم بعد ان يكون بدلا
من الصراط المستقيم لا يتناول الاستدراجي لكن اذا كان تعريف الذين للعهد اشارة
الى الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام فالاولى في الجواب ان المشهور مغايرة
المغضوب عليهم المؤمنون فان قيدوا بالكمل فيكون الصفة على تقدير ارادة الكمل من الذين

الالم ١٧

انعمت عليهم مبنية وعلى تقدير ارادة المطلق من الذين مقيدة وان لم تقيد والا ان غضب الله
لا يلحق عصاة المومنين وانما يلحق الكافرين صرح به في المعالم فصح كونه صفة يكون
على تقدير ارادة مطلق المومنين من الذين ويكون مبينة على معنى الخ الظاهر انه
متعلق بقوله مقيدة ويحتمل ان يتعلق بكليهما وذلك انما يصح الخ حاصل التاويل
الاول انه لم يرد بالذين قوم باعيانهم وهو يحتمل الامرين احدهما انه اراد الاستغراق
كما هو الظاهر فيما مر وهو في حكم النكرة كالعهد الذهني لان التعريف حقيقة في العهد الخارجي
صرح به الرضي وبهذا يظهر حسن التشبيه كما لا يخفى او جماعة غير معينة من الكمل
لان الاهتداء يحصل به كما يدل عليه الحديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فيكون الصفة مبينة او غير مقيد بقيد الكمل فيكون مقيدة فيحصل قيد الكمال من الصفة
ويكون الطلب واقعا على الصراطهم بعد القيد والتاويل الثاني ان الغير صار بها
معرفة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم والضالون ليس كواسطة
لان كل من المغضوب والضالين مغاير الآخر وعلى تقدير التسليم فالضد هو
المجموع المغضوب عليهم والضالين باعتبار العطف او لان اضافة الغير وزيد لا
لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع وان اعتبر الآخر اشتهار موصوف الغير بمغايرة
ما اضيف اليه غير لم يحتج الى تكلف وحدة الضدية كما اعتبره بعض النحويين
وانكر ابن السراج التعريف حال اضافة غير الى ماله ضد واحد تمسكا بقوله تعالى
نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل وعلى التاويل الثاني الظاهر ان يكون المراد من الذين
انعمت المعهود دون من الانبياء ليتوافق الموصوف والصفة لفظا ومعنى
ويجوز ان يكون الكل او جماعة غير معينة والتوصيف بالمعرفة لان الاغلب في النعر
عدم التعريف فيلحق القليل بالاغلب فيجوز كون الغير صفة للنكرة حالة
التعريف نصبه على الحال وهي قراءة رسول الله وعمر بن الخطاب كذا
في الكشاف قال الطيبي اي عادته والا فكل القرآن قرءته وقال صاحب
الكشف كل واحد من السبع المتواترة ينسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها
وتفرده باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيه امر الرواية ولم يشتهر
بها نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يلزم من ذلك اعتباره بها وهذا هو الصحيح
وعلى هذه القراءة الظاهر ان غير نكرة ويجوز ان يكون معرفة كما مر في الصفة واما جعل

لم يجع

غير معنى المغايرة لم يكن الاضافة لفظية كما يشهد له دخال اللام عليه فيما لا يرتضيه المحققون اذ لم يرد
له شاهد في كلام العرب   والعامل فيه الى اخره وعليه اختلاف عامل الحال وذيها ودفع
بان العامل فيهما الفعل لان حرف الجر يوصل معنى الفعل الى مجروره والجار والمجرور وحده منصوب المحل
على التحقيق وبهذا الاعتبار وقع ذا الحال وقال الرضي الحق جواز اختلاف عاملهما فعلى هذا لا
يحتاج الى التوجيه   او باضمار اعني وعلى هذا يجب ان يراد بالذين ما يشعر بالفرح حتى يصح
تفسيره كما مر في الصفة المبنية   او بالاستثناء ان فسر النعم الى قيد الاستثناء به يظهر
ان الاستثناء ليصير الاستثناء متصلا لانه حقيقة في المصطلح مجاز لكنا يرد عليه ان التعميم بعد كونه
تابعا للصراط المستقيم بعيد جدا ولهذا ذهب الكسائي الى انه استثناء منقطع ويجوز الرفع
باعتبار النحو على الاستئناف بمعنى وهم غير المغضوب لكن لم يقرا به احد   الغضب
ثوران النفس لارادة الانتقام فاما اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى يعني الانتقام لانه
المنتهى دون ارادته يرد عليه انه لا يصح وصفه بالانتقام حقيقة كما لا يصح وصفه بالغضب
باعتبار المعنى الحقيقي اذ الانتقام في اللغة كيفية تستدعي فالاولى ان يقال الغضب ههنا
بمعنى ضد الرضي فيصح وصفه تعالى به كما فسره المغني ويؤيده ما في القاموس الغضب بالتحريك
ضد الرضي فعلى هذا لم يحتج الى التاويل ولم يرد السؤال اعلم ان في عدم تصريح اسناد
الغضب مع اسناد النعمة اليه تعالى اشارة الى الحديث القدسية سبقت رحمتي غضبي
واحترازا عن ذكر غضب الحق عند طلب الرحمة   وعليهم الى اخره في محل رفع لان النايب
هو مجروره وحده وقوله نايب اشارة الى انه ليس بفاعل كما ذهب اليه الكسائي
قوله لا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي اشارة الى جواب سؤال وهو ان المزيدة انما
يقع بعد الواو العاطفة في حيز النفي وتقرير الجواب ظاهر وقال البعض في دفعه ان لا
بمعنى غير فكانه قال وغير الضالين ويؤيده قراءة امير المومنين عمر وعلي رضي الله عنهما
وغير الضالين ويرد على القاضي انها ليست بالمزيدة للتاكيد فقط بل فيه فائدة زائدة
لانه يدري لا الظاهر رجوع النفي الى المجموع وعدا الى كل بعيد وادخال كلمة لا لا نفي كل واحد لا
يحتمل نفي المجموع والتاكيد يرفع احتمال المرجوح فالاولى ان يقال مزيدة للتاكيد ولافادة
نفي كل واحد قال ابو عبيدة الاصلية وزيدت لئلا يتوهم انه معطوف على الذين انعمت
عليهم   قيل المغضوب عليهم اليهود الى اخره لا يجوز تعيين التفسير بصيغة قيل فيه اشارة الى الضعف
والى انه قول بعض المفسرين لانه ثبت بالاحاديث الصحيحة مرفوعا الى النبي عليه السلام

والجمع عليه المفسرين صرح به القصنه ابو الليث ومثل هذا كثير فيما مضى وفيما سيأتي في تفسير القاضي
والعجب انه كيف اختار هذا المطلق الموقع لمن طالع هذا التفسير خلاف نفس الامر
قوله لانه يظن التفسير الصحيح ضعيفا والاحتمال المجرد الغير المعتبر عنده على التفسير تفسيرا
ويتجه ان يقال الحمل على تقدير ارادة الكل من المؤمنين بالمنعم عليه دون جميع المؤمنين و
ارادة العصاة المستمرين على العصيان بالمغضوب عليهم اي اسم الفعل
الذي هو استجب ظاهر في اختيار مذهب من قال ان اسماء الافعال اسماء للافعال الاصطلاحية
الدالة على معانيها مثلا صه اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى الفعل فهو علم
للفظ الفعل لا لمعناه ورده القاضي حيث قال هذا ليس بشيء اذ العربي القح
ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا فعلم ان المقصود
منه المعنى لا اللفظ فظهر منه ضعف ما قال السيد ما ذا قلت امين مثلا فهم لفظ
استجب اي ما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به
نفسه كما في قولك استجب صيغة امر واعترض على السيد ايضا بان استجب ومرادفه
لفظان مختلفان لا يستلزم تعقل احدهما عند تعقل الآخر واذا وضع لفظ بازاء
استجب كان معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون مرادفه واذا وضع بازاء
مرادفه صار الامر بالعكس فلو كان لفظ امين موضوعا بازاء لفظ لوجب ان
يكون هنا لفظ معين يفهم في كل اطلاق من يكون عالما بالوضع وليس كذلك واجيب
عنه بانه لم لا يجوز ان يكون امين مثلا موضوعا لكل من استجب ومرادفه فيكون له معان
متعددة فكل واحدة يفهم منه بالعالم وضعه له وعدم الذي ذكره هو او يكون
موضوعا لاستجب ويفسره بغيره كان توسيعا لانه لنفي هذين الاحتمالين من
دليل فتأمل اقول والجواب مدفوع حرر الرضي مذهب ذلك البعض لانه صرح
انه عنده علم للفظ خاص فلا يبقى احتمال الاشتراك وايضا استدل على عدم
الفهم باستقراء العرب والاستفسار منهم فالمنع غير وارد في موقعه واما احتمال
الثاني فلا يجدي في دفع الاعتراض كما لا يخفى على ان رد الرضي وارد عليه كذا
ظهر منه بطلان مذهب من قال ان اسماء الافعال منصوبة الموضع على المصدر
ويرد عليه ايضا انه لو كانت كذلك لكانت الافعال قبلها مقدرا فلم تكن
قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية وايضا يلزم ان يكون امامك بمعنى تقدم منصوبا

بفعل مقدر وعليك في الزمك حال كونهما اسمين فعل متعلقا بمقدر وليس كذلك عند احد
بل صار المضاف في المضاف اليه في الاول والجار والمجرور في الثاني كلمة بمعنى الفعل
فهي منقولة عن اصولها الى معنى الفعل والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات
واشباهها ليست بافعال مع تاديتها معاني الافعال امر لفظي وهو ان صيغها مخالفة
لصيغ الافعال وانها لا تتصرف تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين في بعض
لا يقال يلزم على هذا عدم صحة حد الفعل لانا نقول ان الفعل ما يكون الزمان مدلول
وزنه ولهذه مدلول حروف المرتبة وهذا لا يوجد في اسماء الافعال وعن
ابن عباس الى آخره مع كونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وكونه مبنيا في اللغة
ايضا بهذا المعنى كلام وانه من رواية الحديث وقيل نشهر تفسير النحاة وشهرته
بمعنى استجب دون بمعنى افعل عند اهل اللغة محل تامل بل النحاة ايضا مختلف في
معناه قال الرضي معناه ليكن كذا ولم يذكر كونه بمعنى استجب ولم يطلق الشهرة من كلامهم
وجاء مد الفه وقصرها في الرضي اما امين فعيل [illegible] وليس الامن
اوزان العجمة بل بمعنى ليكن كذا فجعل اسم فعل بمعنى ليكن كذا وتخفف
بحذف الالف فيقال امين على وزن كريم ولا منع ان يقال اصله القصر ثم مد
فيكون عربيا مصدرا في الاصل كالنذير ثم جعل اسم فعل انتهى كلامه وقيل مقصورة
الف التقريب ههنا وروى الواحدي لغة ثالثة الامالة مع المد والتشديد
ههنا خطأ حتى لو قرأ في الصلوة تفسد صلوته اذا كان عالما وقيل على خلاف
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه ومحمد تفسد وعند ابي يوسف لا تفسد وعليه الفتوى
لان عنده ما يوجد في القرآن لا تفسد الصلوة وهذا يوجد كقوله تعالى ولا امين البيت
الحرام قال الواحدي رحمه الله قيل هو للمجنون العامري اوله يا رب لا تسلبني حبها
ابدا وامين زاد الله اوله تباعد عني فطحل على وزن جعفر اسم رجل
وليس من القرآن وفاقا فيه تامل لانه صرح في المنبع والبحر المواج انه من القرآن
عند مجاهد رحمه وفي معناه قول علي رضي الله عنه اي في معنى الحديث المعنى
معنى امين كالختم على الكتاب يمنعه من ظهور ما فيه على من كتب اليه وهو
الفساد وكذلك الختم على الدعاء به يمنعه من الفساد والذي هو الخيبة او ردها
بحيث هو ان قوله نعم الحمد به وقوله امنا كذلك تعليم للعباد التعليم قولوا الحمد لله

وقولوا اهدنا فمن قرأ الفاتحة قاصدا لهذا المعنى لم يكن به حامدا او داعيا فلا يكون
قوله ايضا بعد قراءة منه القراءة استجابة للدعاء واحتماله بعض طريان الف دواعيه
اي معنى الفاتحة وان كان للقرينا لكن وسؤال الهداية من الله تعالى بتقدير قولوا الحمد
لله الخ لكنه في الصورة حمده دعاء فيصح الحكم بانه نظرا الى الصورة وهذا هو الجواب
عما يرد ان حديث القسمة تصريح بان قاري الفاتحة حامد وداعي وليس كذلك
فان قوله الحمد لله تلقين للعباد وتعليم لهم كيف يحمدون وامر لهم بتقدير قولوا فقاري
الحمد لله الى السورة انما يكون قاريا للقران اذا قرأ على حسب التنزيل وهو التلقين
حتى اذا قصد الثناء والدعاء لم يكن قاريا للقران وجاز ذلك للحايض ووجه
الجواب على ما ذكر من اعتبار الصورة ظاهر واجاب الفاضل الهندي في بحر
المواج عن اشكال حديث القسمة بانه رتب في الحديث حمدني على قال
الحمد لله لا على قرأ الحمد لله وهما عبارتان مختلفتان فقاري الحمد لله على وجه القرائية
ليس بحامد وقايله على وجه الثناء ليس بقاري انتهى كلامه يرد على اصل السؤال
ان كون الحمد لله في تقدير قولوا الحمد لله باعتبار ان قولوا مقدر كما ذهب اليه البعض
زيفه الامام الرازي بان الاضمار انما يصار اليه للتصحيح وهذا الاضمار يوجب فساد
الكلام بوجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا كلام
تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا
للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لا لان ما بالذات اعلى واصل مما بالغير
الثالث انهم ذكروا انه لا ينبغي للوالدين ان يقولا للولد اعمل كذا بل يقول كذا
يجب ان يفعل حتى لو لم يفعله كان اثما قيل فكذلك هنا قال الله تعالى الحمد لله
فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا اثم قيل انتهى كلامه او باعتبار ان لفظ
الحمد لله جزء معناه الثناء كما ذهب اليه بعض آخر على ترسمه ايضا مما يرد عليه
ايضا ان العدول عن الحقيقة الى المجاز بغير صارف لا يجوز بل الحق انه اخبار
ومعناه ان جميع المحامد لله الازل الى الابد قال اصحاب المعاني حمد الله على
نفسه فقال الحمد لله واستحمد من خلقه فقال قل الحمد لله فان قيل حمد نفسه غير محمود
قلت به هنا في الخلق اما سبحانه لكونه مستحقا لذاته فحسن وفيه تنبيه للخلق
على ان يثنوا كما اثنى على نفسه وعلى تقدير تسليم تقدير قولوا لا يلزم انه لا يكون

وفايدة الحمد لله اذا قراه المصلي حمدا او معنى اثنيف اعلى بهذا الطريق لان الغرض بيان كيفية الحمد
قل سواء كان مقدرا كما ذهبنا اليه او ملفوظا كما في قل الحمد لله الخ بان النظم ليس في معذوره بل حكى
كلما يقع له كما صرح به الامام الرازي في تفسير سورة الاخلاص فيكون القاري اذا قرا الفاتحة
على وجه القرانية حاكيا مرادا ولا منافات بينهما اذ القراءة على وجه القرانية تقتضي ان يكون
حاكيا في النظم واذا لا يمنع عن قصد اثبات الكمال من المقصود كما لو قرا قل هو الله
احد يكون مثبتا للوحدانية فينبغي ان يكون قاصدا للقراءة والحمد جميعا كما يدل عليه الحديث
وقد ذكر علماء التفسير قول الفقهاء لو قرا آية الفاتحة او آية تامة من البقرة على وجه الثناء
والدعاء دون القراءة جاز لا يدل على التنافي بين كونه قاري القران وحامدا الان قولهم
دون القراءة احتراز عن الجمع بين القراءة والثناء لانه لا يجوز بل الظاهر يدل على
جواز الجمع والا لم يبق لقولهم دون الجمع فايدة ويؤيده ما في الخلاصة حيث قال اما
قراءة ما دون الاية نحو بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القران يكره
وان كانت قاصدة شكر النعمة والثناء لا يكره اذ لو لم يكن حال قصد شكر النعمة والثناء
قاريا للقران لما قال المعترض لم يكن لقوله ما دون معنى بل يجب تركه والقيود في الروايات
يدل على نفي الحكم عما عداه وبما ذكرنا اندفع الخلاف الذي ذكر بين قول صاحب
الخلاصة وغيره بان غيره لم يقيد عند قصد الدعاء والثناء بما دون الاية بل صرحوا بجواز
قراءة الفاتحة على وجه الثناء فمرادهم انه اذا كان يقصده مجرد الثناء والدعاء لا القراءة
اصلا لا بالذات ولا بالتبع كالمقتبس الذي الاية التامة في كلامه ومراد صاحب الخلاصة
ان كان يقصدها الثناء مع ملاحظة قراءة القران ويمكن ان يقال مبني اختلاف الروايات على
ان الجمهور قالوا ان عدم جواز القراءة للحايض تثبت بقوله صلعم لا تقرا الحايض ولا الجنب
شيئا من القراءة وهو يدل على عدم القراءة على وجه القصد ظاهرا فبغير القصد باق
على جوازه سواء كان آية او اكثر او دونه وصاحب الخلاصة راعي الاحتياط احدهما ما ذكر
من رجوع النفي الى قراءة القران على وجه القصد وان لم تعد في العرف قارية
للقران ولو على غير قصد القراءة فلذا منع قراءة الاية وما فوقها ولو على وجه الثناء
وعلى هذا لم يدل قولهم على التنافي بين كونه قاريا وحامدا والله اعلم بالصواب
وبالجملة لا تنافي بين كونه قاريا للقران وبين كونه حامدا وبين قصدهما ايضا الحمد عبارة
عن اظهار صفات الكمال للمحمود ولو ضمنيا ولذا قالوا اخبار الحمد حمد او لا مانع من قصد

ذلك الاظهار حين قصد القراءة وان كان احدهما بالذات والاخر بالتبع بل الفرور
في تحقيق الحمد عدم قصد الاستحقاق لا قصد التعظيم والمشهور انه يخفيه
كما رواه عبد الله بن مغفل والحديث ابن مسعود رضي الله عنه اربع يخفيهن الامام
وذكر منها التعوذ والتسمية والثنا وامين ولانه دعاء فيكون مبناه على الخفا
واثبار هذا الحديث مع عدم دلالته على تامين الامام على حديث رواه الشيخان
وهو اذا امن الامام فامنوا مع دلالته على تامين الامام ايضا لانه ادل على المقصود
لان الموتم اذا قال امين بعد ولا الضالين لا محالة يقع في زمان تامين الامام
بخلاف قوله صلى الله عليه وسلم اذا امن الخ فانه بظاهره يدل على تامين الموتم بعد تامين
امامه قوله فمن وافق تامينه تامين الملايكة الظاهر الموافقة في الزمان وقيل في الا
خلاص وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال محي الدين النووي ومن الموضوع الحديث المروي عن ابي كعب رضي الله عنه
في فضل القران سورة سورة وقد اخطا من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني
وصفه رجل من اهل عبادان وقال لما رايت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي
حنيفة وغير ذلك وبعدوا القران وراء ظهورهم اردت اضع الكل سورة فضلة
ارغب الناس لها في قراءة القران وقيل تفسير خالي من ذكر هذه الفضايل الامن عصمه
الله تعالى قال التفتازاني ما اشتهر من ان الاحاديث الواردة في فضايل القران
موضوعة فلم اراد اكثرها اذ قد صح هذا الحديث سورة البقرة وقديم السورة التي يذكر
يذكر فيها البقرة مدنية غير اية نزلت يوم عرفة بمعنى قوله تعالى يوما ترجعون فيه
الى الله اياتها عند اهل الكوفة مايتان وثمانون وستة وعند غيره وسبعة
التي يتهجى بها قال صاحب الكشاف في حواشي الكشاف التهجي تعداد حروف
التهجي باسمايها الف با تا وهكذا ذا اقول وهو هو للباب المطرد في العرف ونقل
هذا ايضا عن الاساس وما قال الجوهري ولا وهري المهجو والهجي القراءة محمول
عليه لان اصل التوفيق وعدم الاشتراك والباء في بها التضمين معنى الاتيان
اي يوتى بها مهجورة انتهى كلامه وزاد السيد احتمال التجريد والتاكيد على المعنى
المذكور بعبارة الكشاف فيما سيجي وان التلافظ بها غير متهجي لا يخلو بقايل
لان الامدار اثبات اللغة بها فلا يرد ما اورده الفاضل المحشي بل ما نقله

الكشف

من الملكي

من الاساس مخالف لنقل الكشف عنه وقال التفتازاني التضمين سهو لان ذلك
هي المسميات لا الاسماء انتهى والجواب ان معنى قوله مهجورة معدودة المسميات
باسمائها ولما كان هذا ظاهرا من بيان اللغة تركه صاحب الكشف تامل
وما روي ابن مسعود اشارة الى دفع معارضه بان المراد من الحرف في الحديث
المعنى اللغوي وسنده ظ وعلى تقدير التسليم بان ذلك الاصطلاح يكون في زمان النبي
عليه السلام لان النحو جعلوا بامره كما هو المشهور فيحتمل ان يكون اصطلاح الاسم والفعل
والحرف ايضا واقعا فيه فلهذا الغرض القاضي لدفعه لاهتمام شان الحديث
فلفظ الحرف محمول على المجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال لان مدلولاتها
تسمى بحروف كما سمي مقابل الاسم والفعل بحرف لكن يبقى الكلام في ان ظ الحديث
يدل على ان الحكم في هذه المحل على ما دل عليه لفظ المحكوم عليه او على لفظ والظ الاول
مح لا احتياج الى الرفع لانه لا معارض هذا اذا قلنا ان الظ الاول لان اول
الحديث من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة الخ ولا يذهب ذهن عاقل الى
ان المراد منه مصطلح النحاة وان فرض وقوع الاصطلاح في تلك الزمان لانه
لا خصوصية له بهذا الحكم وليس في تلك الاصطلاح مشهورا في ذلك الزمان
على تقدير الوقوع والاصل في كلام الله كلام النبي عليه السلام اللغة فيكون المراد
منه المعنى الذي وهو شامل لكل حرف من حروف المباني كما هو شامل للكلمة
والكلام ومقام ترغيب القراءة وتوسيع الرحمة كما يدل عليه سياق الحديث دال
على ان هذا الوعد بمقابلة كل حرف من حروف المباني واكد هذا المعنى سيد المرسلين
بقوله لا اقول الم حرف الخ فتعين ان المراد من قوله بل الف حرف يعني مدلوله وانما
تعرض لخصوص هذه الكلمة لانها اول كتاب الله بالاتفاق ولان الفاتحة لا حاجة
الى ترغيب قراءتها لانها لازمة على كل احد في الصلوة ولان مدلول الالفاظ قد يكون
من قبيل اللفظ كالكلمة الم وقد يكون غيره كما هو الاكثر في القسم الاول كان شبهة
ان يكون في حكم حرف واحد لان مدلوله حرف واحد والتلفظ لا يرقى تبعا لمدلوله
فيكون قراءته كقرائة مدلوله في الثواب فلدفع هذا الوهم خص بالذكر فصار حاصل
الحديث ان الف لام ميم تسعة احرف فيعطي بتسعين حسنة وادرج سيد الكونين
في قوله الالف حرف الالف الذي في اول الالف وفي اوسط اللام وكذا في اللام

والميم فما بقي الا حرفين العا والياء فيعلم حكمه بالدلالة ولا يذهب الذاهب الى احتمال
ارادة اول سورة البقرة من قوله عم لا اقول الم لما لا يخفى على الفطن ولهذا لم يذهب اليه
احد وكيف وروي في بعض الروايات لا اقول الم ذلك الكتاب والتلفظ بتمام
ذلك مروي في جميع الروايات فمن قال بهذا الاحتمال في الحديث فقط خطاء
ولما كان مسمياتها الخ عدل عن عبارة الكشاف والاسامي عدد حروفها مرتقى الى الثلثة
لانه مستدرك في بيان هذه النكتة اعتبار اللفظ وجهه ان النكتة عند الكشاف مادتها
بالمسمى او لامع كون اوزان الاسماء على قانون الاسماء المعربة على انه لا يكون
المسمى صدرا في العرف الا اذا كان الاسم على ثلثة احرف لان الصدر انما يقع
غالبا اذا كان الثاني اكثر ولكل وجهة هو موليها لكن وجه القاضي اولى تامل
ولذلك قيل صاد وقاف مجموع فيهما بين الساكنين اشارة الى دليل اعراب الاسماء
الغير المركبة وعند ابن الحاجب مبنية وان سكونها للبناء لانه يمنع الحصار علة
البناء في المناسبة ونجعل انتفاء التركيب ايضا ويجوز الجمع بين الساكنين معللا
بان السكون البنائي لما شابه الاعرابي وهو الوقف اغتفر فيه ذلك كما اغتفر في
الوقف وا ورد عليه انه بعدما كان قياسا في اللغة لا جامع فيهما لان السكون
البنائي اصلي والاعرابي عارضي ولا يلزم من اعتبار الجمع في الثاني اعتباره في
الاول ويمكن ان يجاب بان سر الاغتفار عدم جمع الساكنين لزوما وهو فقط
الثاني لان الوقف غير لازم بخلاف البناء فانه لازم فلو اعتبر فيه لزم اغتفار
جمع الساكنين لزوما وهو خلاف اللغة فقال الشيخ من البناء ايضا غير لازم
فصار سكونه كالسكون الاعرابي الذي غير لازم ووجدنا اغتفار مثل اجتماع هذين الساكنين
سواء سمي معربا او مبنيا فلا قياس في اللغة ايضا وظهر بين قسمي المبني ايضا
فان المبني الذي علة المناسبة لازم للكلمة فلا قياس التقاء الساكنين فيه
على التقائهما في الوقف فلا يلزم التحكم ايضا في التفرقة كما زعم تامل وهذا الاختلاف
مع دلائل الجانبين مذكور في شرح الرضي وغيره ثم ان مسمياتها الخ اشارة
الى وجه وقوع تلك الاسماء في فواتح السور نظرا الى المسميات اعلم ان القائلين
بان المراد من هذه الفواتح معنيا اختلفوا على عشرين وجها فذهب المبرد
وجم غفير الى ان اوردها مسرودة هكذا على نمط التعديد ليكون كالايقاظ وقرع

بعض الى النطق بالحروف انفسها كانت العرب
العصا لمن تحدى بالقرآن آلخ وذهب المنطق باسامي الحروف
غيه متفاوتة الاقدام الاميون اهل الخط والكتاب بخلاف ال اشار الى اكثرها القاضي فيما
فانه مختص بمن خط وقرا الخ ومكذا بين الوجهين والباقية كما وجعلها واحدا ونشار
سيجي كذا في تفسير الكبير وبين البوري بجمع القاضي بين المذهبين المنقول و
الى اختياره وقال اكثر المتكلمين ومختار الخليل وسيبويه انها اسماء السور كما هو
ذلك الوجه يكون التصحيح هذه الاسامي وايضا يكون في هذه الاسامي فوايد الاخر التي
جعلت وجوها مستقلة لايرادها فيكون اجيد ويحصل التوفيق ايضا واما جعل ذلك
الالفاظ مثلا وجها مستقلا بمقابلة الوجود الاخر فبعيد لان كونه كلاما منظوما مع عينا
ما منظومته يحصل بمجرد سماع الكلام بديهية من غير حاجة الى ذكر الاسامي ودفعه بان
المراد التنبيه على منع الاستدلال مدفوع بان من ينبه على كونه معجزا فهذا الاستدلال
ايضا عنده بديهي من غير ذكر اسماء حروف المعجم والا لا يتحقق الاستدلال اصلا كيف
ولم تتعين عندهم المراد من هذه الحروف كما ذكر فتطرب وان حملوا على حساب الجمل
فلا يتم ما ذكر فجعل هذه الفائدة ضمنية اولى كما لا يخفى على المتامل وكذا توقف التكلم
بالاسامي على الخط بل على الدرس ايضا ممنوع نعم قراءة الاسامي من نقوشها مسمياتها
موقوف على الدرس فاشتبه مطلق القراءة بالمقيد والقرآن ما تقرار النبي عليه السلام
من الكتابة حتى يصح ما ذكر فانظر ان المختار ما ذهب اليه الجمهور وما ذكر من الجواب
بان التنبيه على ما ذكر في التكلم بالاسماء ليس في الكلمات المركبة وان المراد حصول
التنبيه قبل سماع المتلو مردود لان تحقق التنبيه بان المتلو فيما بعده مركب منه جنسا
هذه الحروف مع فصلا منه انما يكون اقوى من سماع المنظوم فانه به يحصل العلم بكونه
مركبا من هذه الحروف علما بديهيا لا شبهة بخلاف سماع تلك الاسماء لا يعرف
من شيخ ولهذا تحير العلماء في تعيين المراد منه تامل حتى لا تقع في الغلط قوله
سيما وقد روعي الى آخره اعلم ان هذه التفرقة لا يعلم الا بعد نزول الكل
وانقطاع طمع نزول شيء وفيما ذلك ما بقي حاجة الى ذلك لانه صار الاسلام
شايعا في بلاد العرب ومقررا بحيث ما بقي لهم طلب التحدي فالاستغراب
الذي يحصل من هذا الصنيع متمما النكتة انما يكون اول ما يصير مستقلا بنوع من الاعجاز
فلا يتم الجواب بمنع عدم الدلالة التكلم بالاسماء على ان الاعجاز بان المستقرب

[illegible]

ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطايف ذكرت متصلا بهذا الكلام ولا ما ذكره صاحب
الكشف انه لم يكن من علم محكمهم تفضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما امين لم يكن في قريش في
ذلك الوقت سوى كاهن او ثلث من اهل الخط والهجاء وكانه قاس ذلك الزمان
بالزمان الذي هو فيه لان الظاهر ان الحصر في الاسامي او التلبيه لمعلم الصبيان للخط والهجا
لا المطلقة فهو يتكلم باسامي الحروف لان تحقق هذا مشكل جدا بل خلاف الواقع لان في
شعرهم يوجد الاكتفاء باسامي الحروف لان تحقق هذا مشكل جدا بل خلاف الواقع
لان في شعرهم يوجد الاكتفاء باسامي بعض حروف الكلمة كما سيجي فنعلم انهم يعرفون التكلم
بالاسامي وان لم يعرفوا الخط واذا كان التكلم بالاسامي عندهم شايعا يمكن تعلمه ولو
بسماع من صبي فلا يكون منقوضا على ان هذه الاسامي كل منها موضوع لمعنى آخر سوى
حروف التهجي فالالف السخي والفرد في الفضايل والباء الرجل كثير الجماع والتاء
التواب والثاء اللين من كل شيء والجيم الجمل المعلم راس الجدال الحاء الشعر الشيط الخاء
شعر راس الدال التسمية الزاء عرق الركب الراء الزاء الى بعض كنه الزاء الرجل
الاكول السين الغني البخيل الشين الرجل الكثير الشهوة والصاد والضاد
والضاد والصد والطاء الشيخ والظاء الكثير الجماع العين كثير المعاني الغين
القيم الفار يد الماء القاف الذي لا يحتاج الى الناس الكاف المصلح
للامور واللام الشجر وجمع اللاءة اعني الزرع الميم الخمر الصافي النون الحدث
مسيد الطرش والواو الكبير من الابل الهاء المطيئة الالف مع اللام بالتركيب
لاشتراك النعلين الياء الناجية كذا في بعض كتب الفقه فان اراد ان نفس
التكلم بها من غير ان يراد بها هذه الحروف فغير مسلم وان اراد التكلم بها يراد
بها هذه الحروف مختص بمن درس فلا نم انه صلى الله عليه وسلم تكلم بها مع المراد المذكور
لم لا يجوز ان يكون مراده بها المعنى اللغوي وكان مقسما به لها بلا تأويل بحذف
المضاف كذا في حاشية الهداد   ان لم يعد فيها الالف الخ عدل من عبارة
الكشف برادة هذا الشرط فوقع فيما وقع فتكلف في تصحيحه بان المراد انه لم
يعد الالف الساكنة حرفا براسها بان تدرج مع الهمزة او بان لا يعتبر اصلا لانها
منقلبة غالبا واذا عدت حرفا براسها اي اريدت وحدها بلفظ الالف
المذكور في الهجاء ولا حتج الى عد المتحركة الى لفظ الهمزة فبقي الاسامي ايضا الى تسع

معاني حروف التهجي مفصلة

وعشرين فلم يكن الله تعالى عشر اسماء نصف الاسامي لكن النظم اربعة عشر اسما نصف
الاسامي عد الالف من حروف المعجم اولم يعد لان الهمزة اسم مستحدث فالالف اسم للساكن و
المتحرك على تقدير وللمتحرك على تقدير والتقدير الثاني مخالف لما مر من قوله وستعرف
الهمزة الخ بل النظم منه اسم للساكن فقط كما ترى الكلمة ان فايرادها هنا بعيد جدا
فانظر بما قاله الكشاف تامل لكن بقي شيء وهو ان ما ذكر هنا مخالف لما في الرضي حيث قال اصل الاسماء
الاعراب الا الصنفان منها احدهما اسماء الاصوات كنخ وصه ووح لان الواضع لم يضعها
الا مفردة لانها لم يكن في الاصل كلمات كما سيجيء في بابها والثاني اسماء حروف التهجي لانها كالحكاية
لحروف التهجي ليست بكلم ومن ثم كانت اوايلها تلك الحروف المحكية الا العطف لانهم لما لم يمكنهم
النطق بالالف الساكنة توسلوا اليه باللام المتحركة كما توصلوا الى النطق بلام التعريف الساكنة
بالالف المتحركة اعني الهمزة اما الالف فهو اسم الهمزة لان اوله الهمزة فينبغي ان يقول لا ولا يقول
لام الف واما قوله يكتبان في الطريق لام الف فنقص اللام والهمزة لا صورة لا ولو نظر الواضع
في هذين الصنفين الى وقوعهما مركبين لكانا معربين في نظره فلم يجز ان يوضعهما على اقل من ثلثة
احرف لانك لا تجد معربا على اقل من ثلث احرف الا وقد حذف منه شيء كيد ودم وقد
صاغ كثيرا منهما على حرفين كنخ وبا وتا وثا انما صاغ على اقل من ثلثة ما كان تعرف انه
يكون في التركيب مبنيا لمشابهته بالحرف كما ومنه تاء الضمير وكافه فتعلم انه بني لثبوت علة
تجوزه بناءه على اقل من ثلثة انتهى كلامه فانظر ان معنى قوله ان لم يعد الخ ان لم يجعل للالف
الساكنة في العدد اسما خاصا به وهو لفظ لا كما ذهب اليه صاحب الكشاف بل يجعل
لفظ لا لعين الذي هو مشي غير ان يجعل مجموع المركب من اللام والالف الساكنة اسما
للالف الساكنة كما اشار اليه في القاموس باتيان لفظة لا في باب الالف الساكنة
وفصلها مع كون المراد منه لفظ لا الالف الساكنة لانه ان اعتبر مجموع لا اسما للالف
الساكنة كيف اتيانها في فصل اللام كالالف كما لا يخفى ومعنى قوله واذا عدت يجعل
للالف اسما برأسها في العدد وهو لفظة لا كما جعل الرضي وجعل الالف اسما خاصا له
بالمتحركة فيصير اسماء الحروف المعجمة تسعة وعشرين واشار القاضي باختيار لفظ اذا
في الشرط الثاني وان في الشرط الاول الى اختيار مذهب الرضي ولهذا اترك فيما سبق
من بيان اللفظة اربعا عدد حروف الاسماء الى العلية لان عند الرضي ليس اختصار
بار مثلا كما عند الكشاف والى عدم الاختصار اشار في القاموس لانه الى بابا ثاني

١٧ اليّ ص

الالف الساكنة وعلى هذا التحقيق لا يرد على القاضي ما ذكر بل يكون العدول حقا وعلم من تحقيق الرضي ان
لفظ لا المكتوبة في قاعدة التهجي عبارة عن الالف الساكنة ويقرا هكذا ولا يقرا لام الف
ولا يكتب صورة الهمزة ايضا كما غلط العامة وجعل لام الف حرفا مستقلا عامي لا وجه له
على تقدير تسليم صورة الهمزة في التهجي بعد لفظ لا عند صاحب الكشاف والقاموس والرضي
ينبغي ان يقرا بالف بالفاتحة يعني ان يكون لفظ لا ولفظ و كناية عن تعبيرهما بنفسهما
بعد تسميتهما باسم الالف في ابتداء التهجي عندهما وعند الرضي يكون كناية عن تعبير المتحركة
بنفسها بعد تعبير باسم الالف ويكون اشارة الي الفرق بين المتحركة والساكنة في الاهتمام
لكونها في الاكثر غير اصلية مبدلة من الواو والياء ويحتمل ان يكون تلك الصورة عبارة
عن لفظ الهمزة اشارة الي رسم آخر للمتحركة ويكون هذه كناية حادثة ايضا على تقدير
حدوث اسم الهمزة وهذا مناسب لمذهب الرضي لانه يبقى تعداد حروف التهجي
على نسق واحد لانه يحصل تهجي كل الاسم وبالجملة قاعدة التهجي يؤيد مذهب الرضي لانها
عبارة في العرف من تعداد الحروف باساميها فلا يعد ذكر الساكنة بنفسها في التهجي
بل لا يصح حقيقة وارتكاب المجاز بغير ضرورة لا يجوز واعلم انهم راعوا في كتابة قاعدة
التهجي ترتيب ابجد مقدما الالف ثم باء ثم ما هو متحد في الباء في الكتابة صورة حتى
يمكن الاختصار في الكتابة على نقش واحد من ثلثة ثم جيم ثم ما هو متحد به لاما ثم دال
وما متحد به ثم راء القرب في الصورة بالدال وكونهما من حروف اللسان والثنايا
ثم السين والصاد لكون كل منهما حرفا متحدا مع حرف آخر في نقش واحد كالدال
والذال مع اتحاد مخرج الزاء والسين والصاد وتقدم السين من الصاد في حساب
ابجد ثم طاء لاتحادهما في نقش ولتقدمه على العين في ابجد ثم العين والغين
لما مر ثم فاء لتقدمه على القاف في ابجد ثم قاف لقربه في الصورة بالفاء ثم كاف
لام ميم نون لكونها في ابجد على هذا الترتيب ولقرب الكاف بالقاف في المخرج
وكون مخرجه بعد مخرج القاف متصلا ثم الواو لكونه متحدا بالميم في المخرج ثم الهاء
لكونه متصلا بالواو في ابجد ثم لا لكون الالف الساكنة حرف لين كالياء مشتملة
على اتصاف انواعها اي في اكثر انواعه لان المذكور في بعضها ثلثة كما سيجيء ولفظ
انواعها اولى من اجناسها لان تغاير الجنسية بعض تغاير الاعراض من كل واحد
عند اهل العربية لانهم يقولون المذكر والانثى من الانسان كتغاير العرض حيث ان

بالفتحة

ومن الحيوان جنس لا نحاده ومثل هذا الاختلاف في كلمة ع من الحروف غير متحقق بسمك
جصفة الشمت الالحج في المسيلة وحفصه اسم امرأة صرح في شرح كتب الصرف مثل الجار
بردي وغيره وفي كتب القراءة ونقل عن الجوهري ايضا فظهر منه ضعف ما ذكر الفاضل المحشي
ومدار الجهر والهمس على النفس الخارج الذي هو لطف حرف فان تكيف كله بكيفية صوت
هي الحرف حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا وان لم يتكيف كله بكيفية الصوت
بل يبقى منه شيء بلا صوت ويجري مع صوت هي الحرف كان مهموسا لكن هذا الجري
وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلذا قيدوا التعريف الجهر والهمس بالتحرك
ومثلوا القعق وككك ومن اشد مالق ومدار الشدة والرخوة على الصوت
الذي تكيف بكيفية الحرف اما ان ينحصر في مخرج الحرف ولا يجري منها او لا ينحصر فاني
تم الانحصار فهي الحروف الشديدة وان تم الجري فهو الحرف الرخوة وان لم يتم الانحصار ولا
الجري فهو الحرف الذي بينهما ولما كان الفاضي حصر الحروف بهذا الاعتبار في الشديدة
والرخوة فلا بد ان يقول ان تم الانحصار فهي الشديدة والا فهي الرخوة ٧ اجدت

٧ قوله

طبقك اي جعلت طبقك جيد الحركة قطك معناه احسبك من قطعة الارض
فيكون صيغة متكلم من الثقال وقيل فتح القاف وسكون الطاء اي احسبك
قال الجوهري قطك هذا الشيء حسبك اي كافيك فيكون مبتدا ام مصدر الهمزة
الاستفهام حمس على نضره باتي وهو المضمونة المهملة جمع احمس وهو الشجاع منه
الحماسة بمعنى الشجاعة قد طبج بالباء والجيم الضرب على الشيء الاجوف
كالراس ويقال رجل طبج وهو اطبج اي احمق احمد الطويت منها امر من احد
الشيء اذا جعلته جيد المعنى جيد تقفك حفظت لك منه سرها مما يدغم
في مثله ولا يدغم في المقارب اعلم ان الادغام في الهمزتين ممتنع الا في نحو سارل
مما هو على وزن فعال فان الادغام فيه واجب صرح به شارح المفصل بقي
الكلام في ادغام هذه الحروف الخمسة عشر في المقارب فالحروف الستة منها
من حروف صفوي مسفر ولا يدغم هذه الحروف في المقارب لزيادة صفتها صرح به
المفصل والشافية والصاد والضاد والطاء والظاء التي هي حروف المطبقة لا
تدغم في غيرها من غير الطباق على الافصح محافظة على فضيلة الاطلاق صرح به في المفصل
في شرح الشافية ولا يتحقق مع الاطباق الادغام حقيقة بل هو خفاء سمي بالادغام

تشبهة به لان صفة الاطباق بدون حرف الطباق متعذر فان تحقق الادغام في بعض
حقيقة فلابد ان يصير مبدلة بغير المطبقة فيفوت الاطباق واما ادغام بعض
المطبقة في بعض فليس ايضا من ادغام متقارب في متقارب لان هذه الحروف
ليس بينها قرب المخرج وعد الهمزة والهاء والعين والحاء والغين من حروف
لايدغم في المقارب لان الاحسن فيها سوى الحاء عدم الادغام في المثل والمقارب
فرعه في الادغام فلا يناسب عده وعده من لطائف التنزيل ولان الهمزة الاتي قبلها
والتيهما لايدغم الا في المثل نحو والحاء والحال ليس بمقارب في المخرج للهاء ولانها من اقصى
الحلق والحاء من وسطه والعين يدغم في الحاء والقاضي ما اعتبره مقاربا بالعين لان
العين من طرف من الوسط والحاء من طرف لهذا قالوا ان العين اقرب مخرجا
للهاء[2] والعين قريبا المخرج فعدم عد الحاء والعين قريبا المخرج بطريق الاولى مع
ان ادغام العين في الحاء ليس لقرب المخرج بل لاجتماع المثلين بعد البدل
للثقل لان العين تثقيل من الحاء كما في مرمى لان الواو والياء ليستا بمتقارب
المخرج لكن لما ابدل الواو ياء لثقل اجتماعهما حصل المثلان فادغم احدهما في
الاخرى لوجود المثلية لا للقرب كما صرح به في شروح الشافية ويدل عليه
بدل العين بالحاء وحال تاخره لان القاعدة في البدل الذي للادغام جعل
الاول مثل الثاني ولا يلزم قرب المخرج لانه يكون في المتباعدين ايضا كما
في المنفصل بخلاف الحاء فانه جعل العين مقاربا لها لان بدل عينها ليس
الا للادغام فصارت من قبيل ادغام متقارب في متقارب وجاز الادغام
في الحاء في مثله اكثر بالنسبة الى سائر حروف الحلق والادغام في المقارب
فرعه فعده من اللطائف تبعا للعين والحاء لما كان العين من المجهورة والحاء
من المهموسة عد القاضي كالمتباعدين لان اتحاد صفة الجهر والهمس دخل عند
اهل الصرف في القرب حتى جعلوا اتحاد الصفة علة للقرب مع تغاير المخرج
فعند عدمه صار كالمتباعدين على ادغام الخاء في الغين ليس بقياسي لان
القياس فيه بدل الاثقل بالاخف ليحصل الخفة كما اشار اليه القاضي بقوله
من الخفة في الفصاحة فلم يناسب عده من لطائف الاعجاز واراد المعجم عده مما
لايدغم في المقارب لان حروف الصفير لايدغم في غيرها رعاية صفة الصفير كما ب

[2] من الحاء ولهذا لم يعتبروا للهاء

بعضها

بعضها في بعض لمقارنة فضيلة الصغر كما في المطلعة فعلم ان علة الادغام ليس القرب في
المخرج كما في المطلعة ولا تدافع في عبارة القاضي لان ذكر الراء المهملة فيما يدغم في المقارب
بناء على عدم الاعتبار لادغام مخارج او عده فيما لا يدغم في المقارب بناء على الحصر ففيه
اشارة الى التوفيق بين قراءة فيغفر لمن يشاء بادغام الراء في اللام قول اهل
العلم ان ادغام الراء في اللام لحن ويصحح عبارته بما ذكرنا واعتراض المحشي في هذا
المقام ويجب ان يصحح النسخ في لفظ الراء بهذا ولا يسع للغلطة التي وقع
عليها في عدها في الاربعة كما توهم بعضهم وذكر النصف في البعض ولعدد الحروف
في بعض آخر يفتش منه في العبارة مكتوبة بالمذكورة اي مغلوبة في العرض
الاشارة الى نكتة عامة شاملة جميع الانواع المذكورة بعد ذكر نكتة خاصة لكل
ولا تعارض في النكات فلا يرد ما اورد الفاضل المحشي تامل تنبيها على اصول
الابنية المستعملة الخ وفي لفظ الاصول اشارة الى انه ما اعتبر البناء المغير اليه
لعدم الاصالة كبناء المجهول وانه اعتبر ماهية الكلي لمطلق جزئيات الفعل
والاسم لعموم الفائدة وعدم امكان عد جزئياتهما بخلاف الحرف فان جزئياته محصورة
معدودة ولهذا لم يتعرض في علم الصرف الا لابنية الفعل والاسم فلا يرد
ما توهم المحشي والوجه الذي ذكره غير لائق لاعجاز القرآن كما لا يخفى على الزكي
قيل اسماء السور وعليه اطباق الاكثر فيه ان اكثر السلف جعل هذه من
سر الله وذهب بعضهم انها اسماء السور الا ان يقصد مراده اكثر المتكلمين كما صرح
به في تفسير نيشابوري ويمكن ان يكون مراده قول الامام الرازي وهو وعليه اكثر
المحققين لكن بقي ان المعتبر في التفسير قول السلف سيما اذا كان منقولا
على الخلق اربعة وغيرهم ينبغي تقديمه كما قدم المفسرون الذين عادتهم رعاية
المنقول عن السلف بخلاف الكشاف ومن تبعه من القاضي وغيره فانهم لم يراعوا
ذلك وهذا غير لائق لهم بل التحقيق ان هذه الحروف في اوائل السور
من المتشابه بلا خلاف واحسان بعض التعرض لبيان معانيها وبعضهم المنع
مبني على اختلافهم في المتشابه فطريق اكثر السلف الكف وطريق بعضهم والخلق
البيان اليه اشار في تفسير النيسابوري وكذا ينبغي للمفسر ان يفسر لان الاصل
التوفيق خصوصا اذا كان منقولا من الخلفاء ولا يسع لغيره الى لغة فكل ما ذكر تاويلات

في تعيين المراد والكلام في التوضيح في اختار اكثر المحققين انها اسماء السور لانه منقول
كما يدل عليه ما نقل في التيسير انه قال النسفي رضي الله عنه سال اعرابي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما حم فانا لا نعرفها في لغتنا فقال عم بدو اسماء وفواتح السورة
وما ذكروا من الفوايد واللطايف حال كونها اسماء حروف التهجي يكون مرجحات
للتسمية بهذه الحروف ويكون فيها فوايد اخر جعلوها وجوها مستقلة لنفي
كما ذكر مع شيء اخر فلا يصح ما ذكر الفاضل فيما سياتي من ان الوجه الاول اقرب
الى التحقيق آه تامل حتى يظهر لك الحق   مزيدة للتنبيه والدلالة آه
كما قاله قطرب نهاية في مخالف لما في الكبير الثاني عشر قول ابي روق وقطرب
ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله
تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان اورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا
لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله هذه الحروف فكانوا
اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به صلى الله فاذا اصغوا هجم عليهم
القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم وهذا اقوى الاقوال
بعد قول المحققين والوجه الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام و
استيناف كلام اخر قال احمد بن يحيى ابن ثعلب العرب اذا استانفت
كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استيناف فيجعلونه
تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام واستيناف الجديد وهكذا في تفسير النيشابوري
الا ان يقال ان يكون للتقريب قولان بقي ان قولهم لا يدل انها مزيدة للتنبيه
آه كما زعم القاضي بل يكون فيها تلك اللطايف مع هذه الدلالة فلا يتم الجواب الذي
سيذكر   اذا شارة الى الكلمات اقتصرت الى هذا مختار الزجاج قال
المختار ما روي عن ابن عباس وهو ان معنى الم انا الله اعلم ونحوه والدليل
عليه ان عادة العرب في الاشعار وغيرها اختصار كلمة بحرف واحد كما قال
ان ع فقلت لها قفي لنا قالت قاف قال قطرب جارية قد وعدتني
ان تا تدهنن في راسي تفلي او تا د. قال الشاعر اخر نادوهم ان الجموا الا تا
قالوا جميعا كلهم الا فا اي الا تركبون فقالوا الا فاركبوا والقرآن نزل على
لغتهم فيكون هذا التاويل مرضيا كذا في تفسير الزاهدي والمغني والوسيط وغيرها

فيلزم

لمتعجبين

فلا يتم ما ذكره في الجواب كما لا يخفى   او الى اقوام آه قال ابن العالية ان كل حرف منها في مدة
اقوام وآجال آخرين روى ابن صالح عن ابن عباس رضي الله عنه ان رهطا من اليهود منهم كعب
بن الاشرف وحيي وحيي ابن اخطب وابو البا[illegible] وكعب ابن اسيد ومالك ابن
الصيف دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله لا
اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال عليه السلام نعم كذلك نزلت ثم نظر حيي
الى اصحابه فقال كيف ندخل في دين رجل انما سمي امته احدى وسبعين سنة فقال
وما يدريك انها كذلك قال الالف واحد واللام ثلثون والميم اربعون من حساب
الجمل فضحك النبي عليه السلام فقال حيي هل غير هذا فقال نعم المص قال حيي لئن كنت
صادقا تملك امتك الا احدى وثلثون ومائتان سنة فاتق الله ولا تقل الا حقا
فهل غير ذلك قال نعم المر فقال لو خلطت علينا لا ندري بالقليل نأخذ ام بالكثير وانما
ادركوا من القران مقدار عقلهم وكل انما يدرك العلم بمقدار عقله كذا في تفسير
ابي الليث وفي الكشف قال ابو ناصر ابانا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك
هذه الامة ولم يبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا اني لاراه سيجتمع له هذا كله فقام اليهود
وقالوا اشتبه علينا امرك في غيره ولم ينقل منه هذا القايل دعوى الى فهما المعربات
وظاهر الحديث دال على مدعى المستدل والاستدلال لا يكون مبنيا على الظلم بل تكرار
السؤال منهم خصوصا لقوله فاتق الله ولا تقل الا حقا وتكرار قوله صلعم نعم الذي
يدل على التصديق ما سبق يجعله نصا فيه فلا يتم ما ذكر القاضي في الجواب ولعل تبسم
النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله نعم انهم اصابوا في نفس الحساب واخطئوا في التردد والظاهر
ان يكون اشارة الى مجموع العدد الحاصل من السور المذكورة في هذه الرواية بان يكون الم
عبارة عن ستة سور والر عن خمسة والمص واحدة والمر ايضا واحدة وهو المعين الا
ستة سنة والنبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا بعد الالف الخامس وتمام عمر الدنيا
من آدم عليه السلام سبعة الاف فيكون اشارة الى مدة بقاء هذه الامة بغير اعتبار الكسور
من الالف   او دالة على الحروف المبسوط مقسما بها آه   قال الاخفش ان الله
عز وجل اقسم بالحروف المعجمة لما ذكرتم قال انه نعم اقتصر على ذلك البعض وان
كان المراد هو الكل كما يقول قرأت الحمد له وتريد السورة بالكلية فكأنه تعالى اقسم
بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ واعترض

/

عليه في جواب القسم لابد منه مثل ان وقد ولقد وما ولا وليس ههنا شيء من هذه الحروف
اجيب بان قوله تعالى لا ريب فيه اعني من اتيان حرف منها في اول الجواب لانه تاكيد
مبالغة عن الجملة السابقة فكانه هو الجواب وحذف حرف القسم كثير في كلامهم وهذا
الوجه منقول عن ابن عباس رضي الله عنه فلا يتم ما سيذكر في الجواب لانا نقول
آه اعلم جواب الجوابات المذكورة فيما مر مع ان قوله والاستيناف يلزمها فيه
انه ليس فواتح السور الذي ليس في اوايلها هذه الحروف مثل التي فيها لان بالتفسير
يعلم اول مرة انه تم الكلام السابق وشرع في كلام آخر سيما اذا صارت مرة دليلا
على الانقطاع وليس غير ذلك كذلك والبسملة خارجة عن البحث للنزاع فيها
قوله واما الشعر ليس المدار على الشعر الواحد بل الثقات نقلوا العادة واثبتوا وجودا
المنع في هذه الموضع لا يسمع قوله ولنا قول ابن عباس رضي الله عنه حرف النصوص عن ظاهره
بلا باعث باطل وتعدد المعاني منه رضي الله عنه اشارة الى التجويز كل ومثل هذا التجويز كما قرر بل
من البلاغة ايراد كلام محتمل لمعاني متعددة كل مناسبة للمقام وعدم التعيين
لكثرة الفايدة والوجه الاول قرب وجوابه مر واما الجواب عن الاشتراك
فانه لا يبعد ان يجعل مشتركا حتى يتميز كل واحد منها آخر لعلامة اخرى لحكمة خفية على
ان الاشتراك من واحد بتعدد الوضع جائز في لغة العرب الفصيح في المذهب المختار
كما قرر في اصول الفقه والقرآن نازل على لغتهم اي الى ان العبد الى ذكر الله
لان كلام الله صفة الله فيكون ذكر هذه الحروف فيه تنبيها على دوام حضور ذات
الله لان حضور ذات الله ليس الا بحضور صفة من الصفات اما باللسان
او بالقلب لعلهم ارادوا هذا التاويل لا ينفعه لانه لو جعل النزاع في تاويل
المتشابهات معنويا كما زعم القاضي واراد بهذا التاويل صحة التاويلات في
المتشابهات لا يصح كما لا يخفى ولو جعل لفظيا لا حاجة اليه بل لا يصح لان صرف
النصوص عن ظاهرها بلا ضرورة باطل وما ذكر في وجه البعيد بعيد ومخالف لما حققه
المحققون من الشافعية والحنفية رحمهما الله كما قرر في اصول الفقه
او غيره كما ذكر اشار الى ان النصب بتقدير فعل القسم في الجميع لا يحسن وان كان
جايزا بل الاحسن في البعض تقدير مثل اذكر واكتفى صاحب في هذا المقام على
تقدير القسم اعتمادا على ما سبق منه من التفصيل الذي يدل على ان في اي موضع

النصب بتقدير القسم حسن وفي اي موضع مقدر اذكر والحاصل ان في مثل نون والقلم تقدير اذكر
حسن لانه لو تقدر القسم لابد من اعتبار الخبر التقديري في نون اما باعتبار اضمار حرف القسم الحذف
حتى يصلح المجرور عليه وهذا غير اولى لان الجر باضمار القسم قليل بالنسبة الى النصب فحمله على الجر
القليل في حالة غير التصريح غير اولى فالاوجه في هذه ان تقدر اذكر وتجعل الواو والقلم للقسم لا
للعطف كذا يستفاد من شروح الكشاف ولقائل ان يقول لما كثر في احوالة القسم والاصل
في الواو والعطف وجاء الجر الخفيف باضمار القسم في الكلام الفصيح وتصريحه في المعطوف كتصريحه
في المعطوف عليه فيكون الاضمار موافقة للاحراق اولى فيكون الوجهان متساويين ويعضدها
ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اقسم الله بهذه الحروف والنصوص على ظاهرها
وهو اعلم بفصاحة القرآن وعبارة الكشاف يحتمل لذلك تامل وان بقيتها
الخ اشار بقوله فان قدرت آه ان الاصل في هذه الحالة عدم كونها في محل الاعراب كما ذهب
اليه المفسرون بقي الكلام في صحة التاويل والظاهر ان صاحب مذهب الاول والثاني جعلاها
مثل الاسماء المعدودة كما يدل عليه عبارة الكشاف وغيره والاصل ايضا في هذه عدم
الاعراب ولذا جوزوا الحكاية بعد جعلها اسماء للسور مخالف القاعدة المقررة في
الاعلام المنقولة وهي ان الاسم المبني للمناسبة اذا سمي به غير ذلك اللفظ فالواجب
فيه دائما على تقدير كونها في الاصل معربة مثل زيدا رجل ان وان غير مركبة او مبنية من جهة
غير التركيب فالظاهر ان العلم المنقول منه واجب فيه الاعراب بعد التركيب الذي
يتحقق به العامل ووجه العدول ان هذه الاسماء شائعة الاستعمال للدلالة على المبسوط
المجردة التعداد بل الاغلب عليها ذلك فان نقلت الى اسماء السور روعي الاصل
في حكاية الوقف وليس لغيرها هذه الحيثية والا لجوزت حكايتها فاندفع اعتراض الرضي
على الحكاية في هذه الاسماء بعد جعلها اسماء لمخالفة القاعدة والغرض من الوجه
الاول القصد الى الايقاظ المذكور حاصل بالتعداد من غير حاجة الى تاويل مع كونه
مخالف لاعتبار صاحب هذا المذهب على انا لو نظرنا الى ربطها الى ما بعدها يقع الخلل
في الغرض لان ربطه على انها معدودة يحصل بالتصرف في هذه الاسماء كما صرح به
المفسرون بل الاقتصار على ذلك التقدير احتمالا آخر تامل وان جعلتها
العاض فيه ان لها حاكم انا اقتصر منه كما صرح به المفسرون يوقف آه
الكلام على كلام مفيد فحسن ثم الكلام لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والا فهو التام

فالمراد من عدم الاحتياج في عبارة القاضي عدم التعلق فان حال التعلق يكون احتياج من وجه
وليس شيء آه في الكشاف قال الشيخ الطيبي والذي يعلم من كتاب المرشد هو ان
الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تعرفه منها واقول وفي بعض الحواشي
واما الم فآية فيه بحث لانها في سورة آل عمران ليست باية وبين الروايتين تفاوت
انتهى كلامه   وتذكيره آه وقع لدخل وهو لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه
مؤنث هو السورة اجاب الامام الرازي لا لم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث
اما المسمى او الاسم والاول بط لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث
واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو
مؤنث لكنه ليس بمذكور اذ القاضي اجاب على تقدير النزل باعتبار شهرة
ذلك المسمى بالسورة كان السورة ماخوذة في المسمى باعتبار التسمية بلفظ الم
وتبع منه الكشاف   لتذكر الكتاب فانه خبره او صفته ليس فيه رد على
الكشاف لان غرض القاضي بيان وجه تذكير ذلك اعم من ان يكون الكلام تاما
بقوله الكتاب مع كون الم مبتدا او غير ذلك فصح ح كون الكتاب صفة
لذلك مع كون المشار اليه الم كما يجيء تفصيل في الصفحة الآتية وغرض الكشاف
ان الاشارة الى الكتاب على تقدير كونه صفة مع كون الم مبتدا وذلك خبره متعين
لانه ح الكلام الاشارة الى الم مع كونه خبرا له ثم اعتبر وصف ذلك بالكتاب يكون
الحمل لغوا تامل   او الى الكتاب فيكون صفته يعني لا يصح ح ان يكون خبرا
وان جاز كونه بدلا او عطف بيان كما لا يخفى   والمراد به الكتاب الموعود اشارة
الى وجه بعد المشار اليه وحاصله منع حضور المشار اليه وكذا فيما مر واجاب الامام
بانا لا نم ان لفظ ذلك لا يشار به الا الى البعيد وبيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة
واصلهما ذا ومعناها تنبيه فاذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا تنبيه ها عليه لما طلب
ما اشيرت اليه فانه حاضر لك حيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا للمخاطبة
واللام لتاكيد المعنى فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه عنه
فهذا يدل على ان لفظه لا يفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف
بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة تختص في العرف
بالفرس فنقول تحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى العرف وح

الا

لا يفيد البعد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد مقام   ثم اطلق على المنتظم في الكتب اتفقوا على
ان المراد من الكتاب القرآن فيه انه صرح في تفسير المعاني بالاختلاف حيث قال اما المراد با
لكتاب هنا فقد قال سعيد بن جبير هو اللوح المحفوظ وقال عكرمة هو التوراة والانجيل والآخر
هو القرآن وعليه الجمهور الا ان يقال ليس الاختلاف في الحقيقة لان مرادهما ان هذا الكتاب
المثبت في اللوح المحفوظ وفي التوراة والانجيل ويدل على هذا ما في تفسير الكواشي من انه
روي عن زيد بن اسلم انه قال اراد بالكتاب اللوح المحفوظ لانه ما يكتب اشار الى وجه
النقل لان الجمع الذي هو حصص من النقوش كامل لانها تجمع في الوجود بخلاف الالفاظ لانها
كلما وجدت فنيت لو صنوعه يستطرح برهانه يعني لبداهة المجازة فلا يرد ان الا وسط
ترك بالنقل بالحد الا علي ذكما زعم وعن هذا دفع سؤال مشهور في هذا المقام على المعنى المراد
من قطع النظر من اللغة على تقدير التسليم والا لم يرد السؤال اصلا لان قوله تعم لا ريب
فيه نفي شك من الكتاب لا نفي شك من الناس في حق الكتاب لان الكلام قسمان
صدق وكذب والصدق عبارة عن كونه صادقا في نفسه لا ان يعتبره الناس صادقا وكذا
الكذب صرح به في تفسير الزاهدي [illegible] بان اللغة عن جواب السؤال المشهور
لانه لا يرد على ملاحظة اللغة بل ايراده على ملاحظة المعنى فلا يرد ما زعم وقيل نفي بمعنى
نهي اي لا ترتابوا فيه والعامل فيه الظرف يعني الذي قام الظرف مقامه من فعل او شبهه
كما هو مقرر في النحو فلا يرد ما توهم المحشي   والريب في الاصل آه في الكتب الريب
قريب من الشك وفيه زيادة ظن تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله
عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك [illegible] في الكواشي الريب الشك مع تهمة وسوء
ظن وفي المعنى الريب شك فيه خوف وهو اخص ونقل عن الراغب ان الريب
ان يتوهم في الشيء امرا ما ثم ينكشف عما توهم فيه والارابة ان يتوهم فينكشف خلاف ما توهم ولهذا
قيل في القرآن ارابة وليس فيه ريب انتهى وايضا يدل على ان الشيء المتوهم ماخوذ في مفهوم
الريب شيء سوء يقول القاضي يعني به الشك المراد به الشك مع تهمة وسوء ظن
حتى لا يكون منافيا لما ذكر في النظير   ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة اشار
الى ان المذهب القوي وعليه الجمهور الاول ونسب الامام الرازي الاخير الى الكشاف
حامده وصرح بفساده وعدم تعرض القاضي لدفع دليله صريحا الى ذلك ايضا فيه بالقرآن

المعاد

قوله م

ايضا اشارة ه

كما اشار اليه بقوله تعـ هدى للناس ولانه يفهم وفهما منه وجه تخصيص الهدى بالمتقين وترك حديث
المطاوعة لانه ايضا مخالف لصريح القران وللعرف لانه يقال هديته فلم يهتد لما زعم
منها ان مبنى الاسئلة لان الاول لما كان على المطاوعة ترك دليلا لمطاوعة لانه لو قصد
الى هذا لينبغي ان يذكر دليل المطاوعة لا هذا لان ذكر المقابل ح عبث واعتبار الوصول
في الاهتداء مسلم مستغنى عن البيان بل لدلالة الكشاف عليه عند التحقيق ايضا لان
الهدى في قوله تعـ لعلى هدى بمعنى المتعدي لانه حصيصه فيه فقط لان الاشتراك مخالف
الاصل فقابل الضلال اولى لما يرد مثل شرح الخفف قبل الوصول الى الماء وجعله غير
واصلا معتبر فيه كما فهم من تاج المصادر فلزم اعتباره في المقابلة وهو في الهدى
المتعدي فمبنى الاستدلال على كون المتعدي مقابلا للاضلال وهو كثير في القران مثل
يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا على المطاوعة والجواب منع اعتباره وما ذكره
في الاضلال بل معناه ارادة الطريق الغير الموصل تامل   لانهم هم المهتدون الخ
حاصل الاول حمل الهداية على المطلق والثاني على الكاملة بحمل المتقين على الذين اختار
والايمان ليصح الدلالة في الاول بخلاف الثاني فان المراد منهم الكاملون في الدرجات
العلى تحصل في ضمن هذا الجواب السوال المشهور من انه اعتبر في الدلالة الايصال
يلزم تحصيل الحاصل والا يكون لغوا ولهذا لم يتعرض لرفعه صريحا لما زعم ان الشبهة
غير وارد على النظم لان الجمع المعرف باللام ظ في العموم بل المتبادر من المتقين هو
في الدرجة الثالثة لانه الفرد الكامل في الشبهة واردة على النظم كما لا يخفى ويؤيده
ما ذهب اليه قتادة ان المتقين هم الذين وصفهم الله بقوله الذين يؤمنون بالغيب
الاية لكن المنقول عن ابن عباس رضي الله عنه ان الاغلب تفسير التقوى في
القران بالتجنب عن الشرك   وهو التقوى الحقيقي لان ما سواه كالعدم بالنسبة
اليه فيكون هو اللائق بالمطلوبية في قوله تعـ اتقوا الله حق تقاته كما لا يخفى على
الفطن والامر على الشارع للمذنب او المتيقن فيه الذنب على تقدير
اشتراك بينه وبين الاكتساب فلا يلزم عليه ان تاركه يكون اثما عنده على
الاطلاق حتى لا ينضم معه دليل الوجوب فظاهر وما اورد المحشي   والاصل
ان الاخص لا يحمل على الاعم في الواقع لا يحمل على الاخص فيه لا الاعم باعتبار المفهوم

عن ه

عنده

يحمل

كما انه

كما زعم   المولف الكامل في تاليفه اه يرى على اعتبار هذه الاوصاف فيه ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لما تحديهم فعجزوا عنه مع كونهم البلغاء فانزلت هذه الحروف للتنبيه المذكور ثم جعل مبتدأ
لذلك الكتاب الذي على الكمال الاقصى فيدل على اعتبار تلك الاوصاف فيه ليعلم
علة الكمال فلا يرد حديث اللغوية كما زعم ويكون هذا الخبر مقررا لذلك الغرض فيكون
الانسب جعله خبرا لا مبتدأ وعلى تقدير استواء الاحتمالين ايضا لا يجوز جعل ذلك
مبتدأ وعلى تقدير استواء الاحتمالين ايضا لا يجوز جعل ذلك مبتدأ كما هو مقرر
في النحو لكن لما كان فيه تكلف ترك صاحب الكشاف تامل   ولم يقدم
كما قدم في قوله لا فيها غول وان كان اهتمام الظرف يوهم اولوية التقديم لانه يستلزم
ايهام خلاف المقصود ايضا وهو التحقيق والاحتراز عما لفظا اولى من جلب النفع
والقول بانه عدم التقديم هنا لعدم صحته لعدم تكريره لا يرد وذم بان الكلام
في ما كسبه انشاء الكلام على هذا الطريق لا على طريق لا فيها غول كما يتم ما ذكره
او يستدعي سببه وجه ترك العطف كونه كالنتيجة وعدم انظهار
لعدم قصد الاستدلال وبغيره مادة الاستتباع اشعار الى صنعة الاستتباع وهو
ان يمدح بشيء يستتبع المدح بشيء آخر وعدم اعتبار مثل هذا في شان مثل القاضي
ظن سوء   لكن لا يخلو عن تكلف ولهذا تركه الكشاف   مقيدة
اختار كونه مقيدة لان التقوى عبارة عن الترك في اللغة وحمل القرآن عليها
هو الاصل سيما اذا كان مناسبا للسياق لان السعادات لا تحصل الا بالترك
والفعل والترك مقدم لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والا
خلاف الفاسدة واللوح يجب تطهيره اولا حتى يمكن اثبات النقوش بعده
والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح والعمدة فيها الصلوة
والزكوة فدل ذكر هذه الافعال على ان ما قبله هو الترك وعلم الترتيب بين الترك
والفعل ايضا على ان الاصل في الصفة التقييد وان التاسيس اولى والكشاف
اختار كونها موضحة لان الاصل عندهم حمل القرآن على ما هو المتعارف في الشرع
وهو متناول للترك والفعل والمقام مدحهم ايضا مناسب له وفي اظهار هذه الاوصاف
زيادة مدح فرعايته اولى والحق ان الاصل في القرآن حمله على المعنى اللغوي والمدح
حاصل لحصول هذه الاوصاف فيه وان كان بالفاظ متعددة ترتب التحلية اه

النظر على تقدير كون الاول بالجيم والثاني بالزاي المعجمة كما في بعض النسخ ان يكون الثانية عبارة عن
تهذيب الظاهر اي الجوارح عما لا ينبغي ويكون الاول عبارة عن تصفية الباطن عن
الكدورات ورذائل الاخلاق والتوجه بالكلية الى المولى الحقيقي ويكون قوله م
التصويب عبارة عن انتقاش الصور الحقة فيكون في كلام القاضي اشارة الى المراتب
الثلاث على الترتيب واشارة الى ان التقوى شامل لتنزه الجوارح ولتصفية الباطن
وان الذين يؤمنون آه عبارة عن التحلية بالحاء المهملة وان ترتب ترتبه على ما
قبله ترك بيانه اعتمادا على فطرة المخاطب وفي اكثر النسخ الاول بالمهملة والثانية بالجيم
ووجهه ظاهر وقوله موضحة اراد به كاشفة كما هو الاصطلاح اهل المعاني ولهذا لا احتاج الى
بيان الاشتمال او مسوقة للمدح ان اعتبر علم المخاطب بالموصوف او اعتبر
كما هذه الصفة الايمان في اللغة التصديق آه في الكبير الايمان في اصل اللغة
التصديق وفي التاج الايمان گرويدن وامين گردانيدن وفيه ايضا في باب يعلم
الامانة والامان امين وراستي الامن بالتسكين والامانة والامنة ايمن شدن
وفي باب كرم يكرم الامانة امين شد فعلم منهما ان الايمان حقيقة في التصديق و
ليس بماخوذ من الامن المتعدي لانه لم يذكر الامن بمعنى التعدية ولم يذكر
للايمان معنى يتعدى به الى المفعولين قد يطلق بمعنى الوثوق الظاهر انه
مجاز ويؤيده عدم ذكر هذا المعنى في التاج وقوله وكلا الوجهين حسن لان في كل منهما
مناسبة للمقام وصرفا عن الظاهر في الاول باعتبار تعلق الصلة بغير المذكور واعتبار
حذفه في وجه والجمع بين المجاز والحقيقة في وجه وان كان الجمع المذكور جايزا عنده لان فيه
وفي الثاني صرف عن الحقيقة واما في الشرع اي في كلام الشارع لا في عرف المتشرعة
كما يدل عليه استدلاله بالآيات وبتقرير الامام الرازي حيث قال انه في اصل
اللغة التصديق فلو جاء في عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون التكلم به تكلما
بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا وايضا لو كان
منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى
ولتبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع وايضا
انا اجمعنا على ان الايمان المعدي بحرف الباء بقي على اصل اللغة فوجب
ان يكون غير المعدي كذلك فعلم ان الغرض ان عرف الشرع موافق اللغة

الحقيقي

فالتصديق بما علم اه فى ذلك اختلف اهل القبلة فى مسمى الايمان الشرعى وجعلهم
عند المحققين
فرق اربعة الاولى انه افعال القلوب والجوارح والاقرار وهم المعتزلة والخوارج والزيدية
واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على انه يساوى المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا
من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فمجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه
الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا ان الايمان الذى ذكر مطلقا غير معدى بالباء منقول من اللغوى
الى معنى آخر وهو فعل كل الطاعات من الاقوال والافعال والاعتقادات سواء كانت
واجبة او مندوبة وهذا قول واصل بن عطاء وابى الهذيل والقاضى عبد الجبار واحمد وعند ابى
على وابى هاشم النفل غير داخل وعند النظام واصحابه الايمان اجتناب الكبائر كلها عند
الله وقال الكبيرة عندنا ما ورد فيه الوعيد ويحتمل ان يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد فا
لمؤمن عنده من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وعند الله من اجتنب الكبائر كلها واما
اهل الحديث فبعضهم قالوا ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم كل طاعة ايمان على حدة وان
الجحود كفر ثم كل معصية كفر لان الفرع لا اعتبار له بلا اصل وهو معتبر بدونه فالمعرفة منجية بدون
الطاعة والجحود مهلك كذلك والطاعة لا ينفع بدونه كذلك المعصية غير موجبة للخلود
وبعضهم انه اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد ومنهم من قال اسم للفرائض فقط و
الفرقة الثانية قالوا الايمان بالقلب واللسان معا ثم اختلفوا على مذاهب فذهب ابو حنيفة
رحمه الله عليه وعامة الفقهاء انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان تقليديا او صادرا عن الدليل ومنهم من خصها
بالدليل فالاول حكم بان المقلد مسلم دون الثانى وايضا اختلفوا فى ان العلم فى تحقق
الايمان علم ماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وصفاته على سبيل التمام والكمال
ثم انه لما كثر اختلاف الناس فى صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طايفة على تكفير من عداه
من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما بذاته وكونه مرئيا او غير مرئى
لا يكون داخلا فى مسمى الايمان الثانى ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو
قول بشر بن غياث المريسى وابى الحسن الاشعرى فالمراد من التصديق بالقلب الكلام
القائم بالنفس الثالث قول طايفة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص
بالقلب الفرقة الثالثة منهم من قال الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله

الكتاب

بقلبه ثم جحد بلسانه ومات ان يقر به فهو من كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان واما معرفة
الرسل واليوم الآخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة
الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال الايمان مجرد التصديق
وهو قول الحسين بن الفضيل البجلي الفرقة الرابعة منهم من قال الايمان الاقرار باللسان فقط
لكن شرط كونه حصول المعرفة في القلب وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي
ومنهم من قال الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن
الظاهر كافر السريرة فيثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة هذا والذي يذهب
اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب مع الاعتقاد والتصديق عبارة عن الحكم
الذهني الذي هو غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به ثم كلامه علم من هذا التفسير بان
التقاضي قاصر بل الملتبس للحق بالباطل فمن دخل بعرضه على ما سبق محل تامل وكذا
قوله وما تماكما لا يخفى وبهذا تكلف في تصحيح واعلم ان المنقول من الامام الاعظم
والمحققين من الحنفية والشافعية ان الايمان هو التصديق بمعنى الاعتقاد الجازم
بما ثبت بدليل قطعي لازم ان علم تفصيلا فتفصيلا وان علم اجمالا فاجمالا و
الانكار به كفر ولما اختلف في الدليل القطعي واختلف في التكفير وعدم التكفير ذكر
في التمهيد انهم اختلفوا ان الايمان المفسر بعد المجمل هل يكون ايمانا بنفسه ام قال بعضهم
هذا تكرار المجمل وقال بعضهم يكون ايمانا بنفسه والاصح انه لو كان بحال لو ذكر اوصاف
الايمان وشرائطه يقول كنت امنت بذلك كله يكون تكرارا وان لا وهو منطوق اي
حربيا في دار الحرب او ذميا فادعى ايمانا مجملا وكان لا يعلم التفسير فيعتبر ايمانه الاول
وان كان مسلما ولد في دار السلام فايمانه المجمل ما كان ايمانا ويجب عليه الاستيناف
في الايمان والاحكام التي كانت قبل ذلك من النكاح وغيره لان كله باطل ومن
المحققين من اصحابنا ذهبوا الي ان جميع الاحكام صحيح دون النكاح لانه لا يصح مع الجهل
بوصف الايمان واعلم ايضا ان الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند الحنفية رحمهم الله
وهو ان يقول لا اله الا الله ثم يجب عليه القبول والثبات والتقرير باوصاف
الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين وهو ان يقول لا اله الا الله ثم يجب عليه ساير
اوصاف الايمان تم كلامه قسم لا دليل عليه اي من العقل ولا من الشرع
بقي ان الالهام والكهانة مثلا ايضا دليل على الغيب ام لا حتى يحصل العلم به الحق انه ليس

ما القلب

الاعتقاد

لان النكاح صح

بلى

دليلا عليه كما يدل عليه قوله تع لا يظهر على غيبه الا من ارتضى من رسول قال الواحدي في هذه الآية دليل على
من ادعى ان النجوم يدل على ما يكون من حيوة او موت او غير ذلك كفر بما في القرآن واعترض
عليه الامام بان الواحدي يجوز الكرامات وان يلهم الله اولياءه وقوع بعض الوقايع في المستقبل
ونسبته الآية الى الصورتين سواء فيلزم منه نفي هذه الكرامة وقال واعلم انه لا بد من القطع
بانه ليس مراد الله من هذه الآية ان لا يطلع على الشيء من المغيبات الا الرسل لوجوه الاول
انه ثبت بالاخبار القريبة من التواتر ان سطيحا وسعا كانا كاهنين يخبران بظهور نبينا
صلى الله عليه وسلم قبل زمان ظهوره وكانا في العرب مشهورين بهذا النوع من العلم حتى رجع
اليهما كسرى في تعريف اخبار رسولنا الثاني ان الكاهنة البغدادية التي نقلها السلطان
السنجر بن ملكشاه من بغداد الى خراسان وسالها عن الاحوال الاتية في المستقبل فذكرت اشياء ثم
انها وقعت على وفق كلامها وايضا المحققون في علم الحكمة حكوا عنها انها اخبرت عن
الاشياء الغائبة اخبارا على سبيل التفصيل وجاءت تلك الوقايع على وفق خبرها وبالغ
ابو البركات في كتاب المعتبر في شرح حالها وقال لقد تفحصت عن حالها مدة ثلثين سنة حتى
نقلت انها كانت تخبر عن المغيبات اخبارا مطابقا موافقا ثالثها ان هذا ان الاولياء اخبروا
عن المستقبل اخبارا مطابقا واذا كان هذا محسوسا فالقول بان الاية تدل على خلافه مما يجر
الطعن الى القرآن وايضا فالصحيح ان المراد بالغيب وقت وقوع القيامة والاستئثار
منقطع او يظهر على الملائكة عند القرب من اقامة القيامة تم كلامه والجواب ان المراد بالاطلاع
بالعلم القطعي ولا يحصل للولي الا ظن الغيب لانه لا يامن من جزم كاذب ليس بمعصوم
من الاطلاع على خلاف الواقع فيكون في جزمه احتمال مخالفة الواقع فلا يخرج عن حد الظن و
كذا قول الكاهن واهل النجوم واهل القيافة واهل الطب يكون من الظن قبل الوقوع
للاحتمال لتخلف الحكم في الجملة عن قولهم وعدم الدليل القاطع على صدقهم لان قواعدهم ظنية
مع احتمال الخطاء منهم وان يقع اخبارهم مطابقة في سنين كثيرة لان الاحتمال قايم وان يكون
مراد الامام الرازي الدليل الظني فيصير النزاع لفظيا والظاهر هذا حيث لا يلزم به نسبة البطلان الى العلماء
لان الاصل التوفيق بين علماء الاسلام في العقايد   وهو المراد في الآية قال ابن عباس
رضي الله عنه الغيب هنا كل ما امرت بالايمان به مما غاب عن بصرك من الملائكة والبعث
والجنة وغير ذلك قال ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما الغيب الجنة والنار والقيامة
وقيل هو الله تعالى وقيل الوحي وقيل القرآن وقيل الآخرة واختار القاضي قول الاول وحمل

الاقوال الآخر على عدم الحصر في المذكور كما هو دابه في مثل هذا   فان جعلته حالا اشار باختيار
كلمة ان هنا كلمة اذا في مدخله بان الراجح جعل لا رصلة ولهذا قال فيما سبق وهو متعين الارادة
من الآية لان الحمل على الاولى واجب ويكون مدار الاستدلال الظاهر على الاحتمال الظاهر فلا يرد ما اورد هنا
على الاستدلال القاضي على كون الايمان هو التصديق ببيان احتمالات بعيدة تامل قال اهل
الاشارة معناه انهم بغيب القرآن عاينوا غيب الآخرة ثم بغيب الآخرة شه الحق مطلق
عليهم فغابوا عن مشاهدة ما سواه فهم قائمون معه مع المشاهدة ولهذا شرعوا في الصلوة لتدوم
هذه الحالة لان الصلوة معراج المؤمن وينفقون ما سواه حتى نفسه فصاروا على الهداية الكاملة
وخلصوا عن تعب ما سواه ففازوا بالمقصد الاعلى وهو التوحيد   اي يعدلون الخ اشار الى اربعة
معاني الظاهر على الاولين استعارة تبعية وعلى الآخرين المجاز المرسل   قام بالامر واقامه
ونوقش فيه بان الباء ليس للتعدية بل للملابسة اي جد ملتبسا بالامر فيصير المعنى يجعلون
الصلوة متجددة بسبب تعديته بالهمزة واجيب بان القاضي اشار الى الجواب بان الاقامة
جاز لازميا ايضا بمعنى كون الشيء مقيما كما صرح به في تاج المصادر والاقامة في الصلوة كناية
عن الجد فيها فيصح ما ذكر القاضي ولا يلزم المحذور   والاول اظهر هذا مناسب لما هو المنقول
عن ابن عباس رضي الله عنه قال الامام الرازي الاولى حملها على الكل لان الحمل الكلام على
ما يحصل معه الثناء العظيم اولى وذا يحصل بادامة الصلوة من غير خلل في اركانها وشرائطها
فان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من دون بخس ونقص
ولهذا يوصف سبحانه تعالى بانه قائم لانه يديم اداء الرزق على عباده على وجه الاتيان لكل احد
والحق ان رعاية الحدود مأخوذ في المعنى الاول صريحا فان يدخل فيه الدوام ايضا لانه من شرائط
القبول لانه يدل على الاخلاص والمحبة القلبي والخوف التام فما ذكر القاضي اولى للتنبيه
المذكور لان الدوام صريح في المعنى الثاني والرعاية ضمني فلا يجعل التنبيه يمكن ان يقال في الوجه
الثاني ملاحظا صريحا لان النفاقة بلا يكون بدون الرعاية والدوام بخلاف الاول فان اخذ
الدوام فيه بعيد فيكون توجيه الامام اولى والظاهر هذا كما لا يخفى على الفطن والمنقول من ابن
عباس رضي الله عنه مناسب لهذا لان الدوام ايضا فيه مأخوذ   والصلوة فعلة
من صلى اذا دعا اشار الى رد ما في الكشاف من ان تسمية الداعي مصليا تشبيها له
في تخشعه بالراكع لان كون الصلوة بمعنى الدعاء قبل حدوث الاسلام شايع في
لغة العرب كما يدل عليه الاشعار من العرب قبل الاسلام وقيل على هذا انما في الصحاح

۷ قيوم ص

لامن ذا

58

لانه ذكر من معانيه او لا الدعاء ولم يذكر معنى حرك الصلوين ولم يذكر في القاموس وتاج المصادر ايضا معنى حرك الصلوين وما في تفسير الوسيط قال ابو عبيدة قوله فليصل زيدا فليدع له بالبركة والخير وكل داع مصل وهذا معنى الصلوة من اللغة ثم نقلت الى المعنى الشرعي والعرف حصصه
من الكشاف الرزق في كلام العرب هو الحظ ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يوكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا ان ننفق مما رزقنا بقوله وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق ما ذكر لما امكن
انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك وايضا باطل لانه يقال اللهم ارزقني ولدا صالحا وكذا زوجة صالحة
وايضا البهائم يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال
ابو الحسن البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره من ان يمنعه
من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال معناه انه مكننا من الانتفاع به واذا سألناه
تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد ان يجعلنا به اخص واذا مكننا من الانتفاع به
ولم يكن لاحد ان يمنعه من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا
الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا الحرام قد يكون رزقا لانهم فسروه بمعنى الحظ انتهى كلامه فعلم
منه ان النزاع لفظي لان الانتفاع بالحرام يتم عند الكل وان العرف موافق للغة لا حصر
نشأ عنده وعبارة القاضي مخالف له لان الظاهرة ان النزاع معنوي وهذا الاختلاف فرع
الاختلاف في الاقرار وكلاهما متفقان في تخصيص الرزق بالمعنى المذكور في العرف والمراد من
القدرة التي يكون مع الفعل لكن الظاهر ما قاله الامام تامل والظاهر من هذه الى لان
الحقيقة هو الاصل سيما اذا كان مناسبا للمقام لانه بالمدح اليق ووجه ارادة الزكوة ان بعض
القران يفسر البعض لان كله كالكلام الواحد وفي اكثر المواضع قرن الصلوة الزكوة فا
الاولى ان يطبقه بالاكثر والتعذر عن الحقيقة غير لازم للمحمي وكما صرح ملا التفتازاني في شرح التردد
في مواضع كثيرة وعلى تقدير التنزل التعذر يكون بعد اعتبار القرينة ويكون صارفة ايضا بعد
الاعتبار واما اعتبارها غير لازم بل يجوز ان يعتبر ويحمل على المعنى المجازي وان لا يعتبر ويحمل على
الحقيقة يكون التعذر ايضا قرينة وان يكون كثيرا والسر ان الموضع الذي يكون المعنى
الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المقصود فيه جائزان غير مخلين به ولا يعين البليغ احدهما
ليذهب ذهن السامع الى ان ايهما شاء وكذا حكم اللفظ المشترك بالنسبة
الى المعاني فلا يرد ما زعم هنا والاية نزلت في شان ابي بكر واصحابه من المهاجرين وهم
مؤمنين اهل الكتاب حاصله ان المعطوف مباين للمعطوف عليه اولا وعلى الاول

قوله

معطوف على الذين يومنون او على المتقين وعلى التقديرين متحدان بالذات او طايفة منه فيكون اربعة

اوجه وقدم الاول لان الاصل العطف على القريب وفي التغاير بين المعطوف والمعطوف

عليه مع كونه منقولا عن رئيس المفسرين ثم الثاني لوجود التغاير بالذات ثم الثالث لوجود

التغاير ~~ثم الثالث لوجود التغاير~~ والثاني باعتبارات الصفات واخر الرابع لعدم

اعتبار التغاير بل الملحوظ وتعظيم المعطوف وفي الثلثة الاول اختار الكشاف على الترتيب

المذكور والرابع مختار الامام الرازي والثالث مختار الامام الزاهدي واكثر الحنفية وهذا هو الموافق

لشان النزول واللفظ النظم والمقام مدح المومنين اما الاول فلانه لما نزلت آية والذين

يومنون بالغيب الخ قالت اليهود يا محمد نحن المتقون لانا نقر بالغيب ونصلي نحو بيت المقدس

ومتصدق ونحن اهل لذلك فاكذبهم الله تعالى بقوله والذين يومنون بما انزل اليك وزاد

في وصف المومنين به حتى لم يبق لليهود اشتباه وقال مجاهد وقتادة ومقاتل الموصول الثاني

تفسير لما عطف عليه الا ان الاول نزل في من آمن من عبدة الاوثان والثاني في هذه الآية

والثاني في من آمن من اهل الكتاب ذكره النقل عن ابن عباس وابن مسعود وقال مجاهد في

قول آخر نزلتا في جميع المومنين فعلم كون كل آية نازلة في حق صنف لا يقتضي الاختصاص

به لان العبرة لعموم اللفظ ودعوى العهد الى رجحي باطل لعدم سبق المعهود واليه ولهذا

لم ينقل من مفسر هذا الاحتمال بل اخرجه الكشاف في بقية الاحتمالات ونقله عن رئيس

المفسرين ممنوع لان المنقول منه نزول كل طايفة وذا لا يقتضي الوجه الاول

لما مر واما الثاني فلان الصفة الاولى اعني الايمان بالغيب الى الآخر مشترك

بين الطائفتين وكذلك الثانية فيتحقق في كل طايفة بحكم ~~تخصيص~~ من غير دليل

واما الثالث فلان فيه فقط لان في اجتماع جميع الاوصاف في كل صنف كمال مدحه

بالنسبة الى تحقق بعض الصفات في كل وبالعطف يكون اشارة الى كمال

كل صفة ايضا والعطف يقتضي المغايرة ذاتا لو سلمت اذا نه بين ذاتين وصفة

ان توسطت بين صفتين وكذلك الحكم بين تاكيدين او بدلين الى غير ذلك

وان احتملهما احتمالا سواء فالحمل على تغاير الذوات اظهر فلا يقع في نحو زيد قايم

وقايد الحمل على تغاير الذوات اظهر فما نحن فيه ان كان عطفا على الذين يومنون

فالظاهر انه صفة اخرى للمتقين لا تقسيم وايضا وضع الذي لكونه صفة فالحمل على

التوسط بين الصفات ارجح ولذلك ان العطف على المتقين ارجح لئلا يلزم

في تخصيص

حذف الموصوف وايضا يجي ان جعل الذين رسما فانه يتعين الوجه الثالث وايضا
ما ذكر في وجه تقديم بالآخرة وتنبأ ريوقنون علي انهم انما يتم اذا عم المؤمنين والا لا وهم
نفيه عن مقابليهم وهم اهل الكتاب لا يوقنون ولا يخفى فساده واختار الامام الرازي الرابع بان
الاول عام فدلالته على بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك
البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد
شرف الله تع المسلمين بقوله للمتقين الي فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين آمنوا
بالرسول كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل الخ لان في هذا
التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله
في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد العام ويرد عليه هذا انما يتم لو كان مفهوم
الثاني خاص بالنسبة الي الاول وليس كذلك اي ان فيه ابهام تفضيلهم على السابقين
الا ان يقال ان قوله تعالى من قبلك متعلق بالايمان والنزول فيكون خاصا باهل الكتاب
لان المشركين لم يكن لهم كتاب قبل نبينا صلى الله عليه وسلم حتى يؤمنوا به اشار
اليه في الوسط وما اعتبر الابهام المذكور لاهتمام الترغيب المذكور في ذلك الوقت
مع ان ذلك الابهام مزال بمخصوص اخر لكن لا يخفى ما فيه تامل تعرف
ولعل نزول الكتب الخ المراد منه الانزال ان جبرئيل سمع في السماء كلام الله
فنزل على الرسول وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل
لكن المستمع يسمع الرسالة في علو فينزل ويؤديها في سفل وقول الامير لا يفارقه
وربه وسماع كلامه القديم مع كونه من غير قبيل الحرف والصوت يجوز عند الاشعرية
ولا يجوز عند شيخ ابي منصور الماتريدي ويجوز ان يكون الله خلق في اللوح كتابة
هذا النظم فقراءه جبرئيل فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص
في جسم مخصوص فيلقفه جبرئيل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة
المودية لمعنى ذلك الكلام القديم كذا في الكشف قال الاستاذ اتفقوا على انه
لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من نفت القول بذلك ومنهم من قال لما
كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كانه صار مسموعا
فالاختلاف لفظي لا معنوي كذا في شرح المقاصد في اختيار القاضي محمد عمر كما اشار

٢ وسمى تلقينه للملك ح

اليه بقوله تعالى ومعنى انزال الله تعالى الكلام تلقينه للملك انزالا لما انه اوصل من الاعلى
الى ادنى فالمجاز على هذا انما هو الكلمة لا في التعلق وقال الحكماء الاسلاميين ان نفوس
الانبياء عليهم السلام ركبت تعبدت شديدة التقارب من شواغل الجسمانية وبذلك
تقوى اتصالها بالملائكة العلوية العظام فتفيض بما فيها من صور الحادثات الواقعة
في عالمنا تنتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس
وهو الوحي وربما يعلو وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه وشبيه
ان يكون نزول الكتب من هذا الوجه ثم قال وجعل الانزال من المتشابهات في
الكيف اسلم كما في الرواية لان الكيفية ما ثبتت بدليل قطعي فالاولى تفويضه الى
علمه تعالى ولا يخفى ما فيه من المخالفة للقواعد الاسلامية وانما عبر عنه بلفظ الماضي
الخ الظاهر انه من قبيل الاستعارة شبه الذي تيقن اتصافه بالوجود بالذي صار موجودا
في الزمان الماضي في التيقن بالاتصاف بالوجود واستعمل صيغة الماضي الذي موضوع
للثاني في الاولى وصار المراد كل القرآن لان المعنى المجازي شامل للنازل وما ينزل
كما لا يخفى وكذا التوجيه الثاني ايضا من قبيل الاستعارة وليس من قبيل ذكر ما وضع
للجزء وارادة الكل لان لهذا المجاز شرطا لا يوجد هنا كما لا يخفى على العارف
بالفن وانما احتيج الى المجاز لان الذي سبق انزاله بعض القرآن والواجب الايمان
بكله لان ترقب نزول الباقي بالجملة كان مقررا عند المؤمنين عند نزول الآية
لان سورة البقرة نزل اولا في المدينة واكثر الاحكام الشرعية التي كانت
الناس محتاجا اليها نزلت بعدها بل انزال شيء آخر كان متيقنا باستماع منه
عليه السلام فالايمان بما نزل على الاجمال كان واجبا عليه فلا بد من ارتكاب
المجاز بغير اعانة بمقام المدح كما وهم بعض وبصيغة المستقبل كما زعم بعض آخر
تامل ونظيره قوله تعالى انا سمعنا كتابا الظاهر ان الآية نظير باعتبار سمعنا لانهم
لما سمعوا بعض القرآن وآمنوا به وانذروا قومهم به كانوا ينتظرون لسماع
الباقي لاحتياجهم الى الاحكام الشرعية في حق انفسهم والذين دعوهم الى
الايمان فالظاهر ان يكون المراد من قولهم سمعنا ما يشمل لما سمعوا ايضا واما كونها
نظيرا باعتبار انزل ففيه تردد لانهم لما كانوا عالمين نزول التورية جملة فبسماع
بعض القرآن الظاهر ان يظنوا نزوله مثلها فما بقي لهم الانتظار الا بالسماع في

ذهب البزدوي في كشف قال انه فيه الخ تفصيلا انها دون الثاني وبالاول ابتداء الاسلام
كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطايفة من المتكلمين الى انه صلى الله عليه وسلم متعبد
بشرايع من قبلنا من الانبياء وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى
قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على انتساخ فعلي هذا تلزمنا شريعة ذلك النبي الا
اذا ثبت نسخها وذهب بعضهم من حيث انه شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت
بنقل القران او السنة او غيرهما وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والامام
ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة وعامة المتاخرين الى انها يكون ثابتة بالقران والسنة
فقط لا بالسماع من اليهود في زمان المتاخرين لانه لم يبق الاعتماد على قولهم لشهرة تحريف
كتابهم وذهب كثير من المتكلمين وطايفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى ان لكل نبي
شريعة ينتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر انتهى حاصله فما ذكر القاضي لا يتم الا على مذهب
البعض الاخير لان الآية نزلت فيمن آمن من اهل الكتاب فهم كانوا عالمين تبعا
قبلهم وغيرهم من المومنين يحصل لهم العلم بالسماع على ان التحريف ما كان الا في التفسير
كما اختاره الفخر الرازي لتواتر التورية وهو غير صحيح عند المحققين ومخالف للنصوص
ايقانا نازل معه ما كانوا الخ فيه ان الآية نزلت فيمن آمن من اهل الكتاب
كعبد الله بن سلام واضرابه الذين كانوا مومنين من اهل الكتاب لا على وجه التحريف
كما يدل عليه سياق مرحهم به وصرح به في التفاسير فالظاهر ان تقديم بالآخرة للتعريض
لمن لم يومن من اهل الكتاب كانهم فالاجل الدنيا لانهم لما اختاروا الدنيا على الآخرة
فصاروا كانهم لا يعلمونها وتقديم هم على يوقنون لحصر المسند اليه للمقام لانه يفيد عدم
ايقانهم بغير اليقين وهو كمال في المدح ولا يفيده عكسه كما لا يخفى فان قيل لزم بالتقديم
حصل بين العامل والمعمول بالاجنبي وذا لا يجوز فالجواب ان عدم الجواز مقيد بكون
الاجنبي منتقلا من مكانه ليقع بينهما اما اذا كان في مكانه فالفصل به جاير ونظيره لحب
المؤقدان آه البيت لجرير يمدح ابنيه ونفسه بكمال الجود لان المراد بالاشارة استهارها
بالكرم وبالموقود وقود نار القرى بقرينة المقام وموسى وحمدة عطف بيان للموقدان
الجملة في محل الرفع آه بيان اعراب شرع الجملة وعدمه هنا مقصودان بالذات وتنبيه
تقديم الوجه الاول على اختياره على الآخرين ووجه الاختيار ظاهر على الفطن وفيما سبق
كان بيان اعرابه تقريبا ضمنيا وكان السوق لبيان الذين يومنون ولهذا لم يبال بتاخيره

مع كونه راجحا فلا تكرار كما زعم وقال انه استرادللاستيناف علي ان جعل الوجه المختار الذي
يكون المدار عليه استطراد بعيد جدا قوله احد الموصولين الظم انه اراد الموصول الاول يجعل
الاضافة للعهد لانه ذكر في السوال والجواب ما يدل عليه وتعبيره بهذه العبارة اشارة
الي مجرد جوازه باعتبار النحو من غير ملاحظة بلاغة القران كما حمل احد الموصولين علي
اضافة الجنس في عبارة القاضي مع وجود القرينة الصارفة كما ذكر ولزوم مساواته
ظاهرا مع الوجه الاول وتقديمه علي الوجه الثالث مع كونه مرجوحا كما لا يخفى فلا يرد
على القاضي ما اورد تامل والا فالاستيناف لا محل لها وكالنتيجة للاحكام
اراد بالاحكام ما ذكر من اول السورة الي الذين يومنون بالغيب لان لكل حكم
مما سبق دخل في حصول الهداية الكاملة من الله كما لا يخفى على الزكي وانما رجح
كونه كالنتيجة مع الاستيناف لاي جواز وجه ربط اوليك على هدى من ربهم بما
قبله المغاير للاستيناف الذي هو جواب سوال ولا يلزم التكرار لان ذكر الفاء
مفوت الاحتمال الاستيناف الذي هو راجح على هذا الطريق فترك الفاء
لكون الكلام افيد واورد على الاستيناف بانه ليس الجواب الا اعادة الدعوى
واجيب بان لا اتجاه للسوال الا بان يفعل الا مع على افتقاد الصفات
فكان الجواب اعادة الدعوي تنبيها على ان التامل فيها يغني عن مؤنة السوال الا
انه غير فيه النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن
شناعة التكرار ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم الاعادة تنكير هدى وتقييده
بقوله من ربهم يدل على حصول غاية كمال الهدى لهم وكانهم صاروا مستقلين على تلك
الغاية فصاروا احقاء للتخصيص وان كان الاهتداء حاصلا لغيرهم من العوام
المومنين وجعل قوله من ربهم اشارة الي ان الهداية من الله لا من الكتاب فاسد
لان السياق كان لبيان كمال الكتاب وداتيا منه كما لا يخفى على من كان له ادنى
ملكة ومعنى الاستعلاء آه اشارة الي ما حقق التفتازاني من جواز جمع التمثيل
والاستعارة التبعية في معنى الحرف لتعدد المعاني التي شرط التمثيل لا يستلزم
التركيب في اللفظ لان بعض المعاني يكون بدلالة المطابقة وبعضها بالالتزام
ويكون مقصودا بالقرينة كالمعنى المطابقي لا سيما عند من يجوز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي كالقاضي كما صرح في المنهاج والتفتازاني وغيرهما من الشافعية

المعنى

وبعض الحنفية وبطريق عموم المجاز عند الكل فالاقرب الى التحقيق هذا لا كما زعم السيد تامل
والضيف   فلاوالى الطير المربة بالضحى على خالد لقد وقعت على لحم اى على لحم وابو
الطير اما ان يريد به خالدا وهو الاظهر لوقوعها عليه كما يقال ابو النضر يزيد وابو التراب واما
ان يريد اباذلك النوع من الطير لانه لما استعظمها لوقوعها على خالد استعظم اهلها لانه اصلها
واقسم به الطير نفسها والاب مقحم الارباب مقيم شدن ودايم شدن منتج فقيل
الطير مرفوع بالابتداء ولقد وقعت خبره او بالفاعلية ولقد وقعت تفسير فعله المقدم
على الفعل على مذهب الكوفية واللام في الخبر جوز كون الكلمة لا على الخبر في لاريب فيه
على تقدير كون الم قسما وذلك الكتاب المبتداء الموصوف ولاريب فيه
خبره صرح به الفقيه ابو الليث   وادغمت النون في الراء بغنة او غير
غنة ذكر الشيخ الشاطبي في كلمه ان كل القراء ادغموا التنوين والنون بلا غنة في
اللام والراء وكذلك الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل قال في بعض الشروح
هذا الذي ذكرناه من ذهاب الغنة هو المشهور عن القراء الماخوذ به عند الائمة اهل
الاداء قال النحويون واظهار الغنة هنا جايز في العربية وقد روى الخياط في
كتابه الجامع اظهار الغنة عند اللام والراء عن نافع وابن كثير وعاصم وابن عامر ناصا
عليه ولم يذكر عنهم غير ذلك وكذا روى ابو العلاء الهمداني في الغاية عن هؤلاء
وعن هشام فانه روي عنه حذف الغنة كالباقين ثم قال واهل العراق يحذفون
الغنة في اللام والراء عند الاداء لجميع القراء والنص ما ذكرنا قال الشيخ والذي
رواه المشهورون ما تقدم يعني في الكلمة اقول ما رواه المصنف قريب من رواية الخياط
كذا في كشف الكشاف   يقتضي كل واحد من الاثرتين لان بتكرار يعلم
عليه الاوصاف بالنسبة اي كل واحد من الهدى والفلاح وباعتبار المفهوم
المخالف لعدم غيره وهو معتبر عند الكل في الخطابيات فيفهم اختصاصهم بكل
من الهدى والفلاح والوصف المختص بالشيء يكون مميزا له من غيره فيفهم تميزهم
بكل منهما فلو قال فان كلا منهما كان الخ لكان اولى كما قال الكشاف فجعلت
كل واحد من الاثرتين كافية في التميز والاثرة ههنا بمعنى الاستقلال في الاختصاص
لا بمعنى المكرمة المتوارثة الا ان كون كل به الارث يقتضي عدم الاشتراك اي
عليه الاوصاف كما لا يخفى على الفطن والقول بان اولئك الثانية اشارة

الي المتقين الموصوفين بالهدى من ربهم بعيد كل البعد لانه ح ينبغي ترك الواو
لكونه كالنتيجة للاولى وكذا القول بحسن التكرير لاعلاء قدرهم بذكرها اياهم
مكرر الان ذكر الكفار صار مكررا مرارا اكثر هنا وكذا كونه لتحسين الفصل كما لا يخفى
شئ واحد فيه تامل فان الجملة الثانية في كل اية مبنية على الاولى
يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه هذا مذهب الجمهور والظاهر انه ثبت
عندهم بالتتبع في كلام العرب فحينئذ مثل زيد هو افضل من عمرو للقصر وتردد التفتازاني
لا يضر لهم لانه ليس من النقات المتتبعين حتى يعتبر تردده بالنسبة اليهم
بل لا يجوز لمثله التردد في القواعد التي ثبت بالتردد بعد تصريح المتتبعين
والا يرتفع قواعدهم بل يتردد واحد منهم لا ينتقض القاعدة اذا لم يكن
شهادة بالنفي فكيف من مثل التفتازاني تامل وما ذكر في المطول من ان
ضمير الفصل انما يفيد القصر اذا لم يكن المسند معرفا بلام الجنس والا فالقصر
من تعريف المسند وهو المجرد [illegible] يرد عليه انه لا نسلم كونه للتخصيص في المثال
المذكور جاز ان يفيد تاكيد الاختصاص مع المعرف باللام فافادة الاختصاص
ثابتة ولو في المرتبة الثانية وجاز ان يعتبر افادة الفصل للاختصاص
مقدما ويكون الاختصاص المفاد من اللام تاكيدا اعلم ان تعريف المسند
يفيد القصر سواء كان اللام للعهد او للجنس صرح به الرضي حيث قال المبتدأ
المخبر عنه بذي اللام اذا كان معرفا باللام الجنس فهو مقصور على المبتدأ سواء
كان اللام في الخبر للجنس كقولك انت العزيز او للعهد كقولك رايت الكريم وانت
الكريم انتهى كلامه فالقصر على لام الجنس من التفتازاني قاصر ولطلب جواب
الفاضل المحشي بقوله ويمكن ان يقع اراد انه لا قصر على تقدير كون اللام لتعريف
العهد كما لا يخفى بقي الكلام في ان قصر الخبر ههنا على المبتدأ هل يطابق المقام
ام قصر المبتدأ على الخبر قال في تفسير بحر المواج الثاني لان المقصود هو مدح
المومنين لا ذم الكافرين بنفي الفلاح عنهم وكمال مدحهم بحصرهم على الفلاح
الذي يقتضي الي حصرهم على الهدى من ربهم لانه يوجب الدلالة القطعية
على خلاصهم من جميع الانواع غير ملايم وفوزهم بالمراتب العلية بخلاف الاول
فانه لا يفيد ذلك وقال المفهوم من الكشاف ايضا الثاني ويكون هذا فيه

اذا

زوا على التوضيح وارعى ايضا ان ضمير الفصل في مثل هذا التركيب جاء لقصر المسند اليه على الخبر
وفيه جميع ما ذكر نظرا اما في المقام فلان المقام المدح الكتاب وذكر المتقين لبيان تعلق
هدايته وما بعد المتقين لبيان تعلق هدايته وما بعد المتقين تابع له كما قرره في الكشاف
وغيره في بحر المواج ايضا فيكون قصر الخبر مطابقا للمقام لانه يدل على ان الفلاح و
الهداية منحصر في المهتدين بذلك الكتاب ومسلوب عن الذي لم يهتد به وذا
يفيد كمال مدحه بخلاف قصر المسند اليه على المسند اطراح كما لا يخفى وفهمه من الكشاف ممنوع
بل المفهوم عكسه كما لا يخفى على من تامل فيه ومجيء صيغة الفصل في حال كون الخبر معرفا
باللام فقط لقصر المسند اليه مخالف لما هو من الرضي عنه لتامل الصادق فلا يعتبر دعوى
مثل الفاضل الهندي في مقابلة الرضي فما ذكر القاضي حسن او مبتدا جعل كونه
مبتدأ مقابل للفصل موافقا لمذهب الزمخشري وابن الحاجب لانه جعل في الكافية
صيغة المرفوع قسمين فصل او مبتدأ كذا في شرح الرضي وغيره من شروح الكافية
وصرح بهذا في الكشاف ايضا المفلح الظافر بالمطلوب قال الفقيه ابو الليث
المفلحون الناجون يعني ان الله اكرمهم في الدنيا بالبيان وفي الآخرة بالنجاة وقد قيل
الفلاح هو البقاء في النعمة والظفر وقد قيل الفلاح اذ لمعنى الالف من نهاية
تامل ومعناه قد وجدوا ما طلبوا ونجوا من شر من هربوا فما ذكر القاضي ليس في البيان و
تعريف المفلحون يعني للعهد في التوجيه الاول وللجنس في التوجيه الثاني واذا كان للجنس
يحتمل ان يراد قصر الجنس على المسند اليه او دعوى الاتحاد واذا كان للعهد لا حاجة
الى اعتبار القصر كما قلت الزيد وهم المطلقون اشارة الى معهودين بالانطلاق
ذلك ان تعتبر كلمة هم فصلا ويقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا فما عسى
ان يتوهم من الموصوف بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا او قلنا ههنا
لما قال اهل الكتاب لا يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والاحبار اليهود
الاولى او احبار لان بعضهم قال وردت في شان المشركين وقال آخر في الاحبار الا
ان يقال اشار القاضي الى الجمع اذ لا منافات بينهما فجاز ان كلاهما مرادين
فحينئذ لا حاجة الى التخصيص عند الاشعري لان الكافر على مذهبه من مات على
الكفر لا غير لكن للقاضي اراد توجيه الآية على وجه يصح عند الكل [illegible] اصحبت التقرير
الى حد يعني في تفسير الشيخ البوري اختلف الذين قالوا بقدم كلام الله وذكر قوم

قوله

من الامة ان كلامه تعالى قديم بعد ان عنوا بالكلام هذه الحروف المنتظمة المسموعة اما ان كلامه تعالى
هو هذه الحروف فلقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف واما انها قديم فلان الكلام
صفة الله ومن المحال قيام الحادث بالقديم وايضا كل حادث متغير والتغير على
ذات الله عز وجل وصفاته محال وزعم قوم ان الكلام المؤلف من الحروف و
الاصوات يمتنع ان يكون قديما بالبديهة وكيف لا وانها اصوات تحدث
عن القاري شيئا فشيئا فلو قلنا انها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بالصفة
الواحدة بعينها قائمة بذات الله وحالة في بدون هذا الانسان وهذا معلوم
الفساد وكلام الله تعالى القديم مدلوله وجمع قوم بين المذهبين فقالوا للشي
وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
فالمعراسين وجود حقيقي وهو القائم بذات الله تعالى وانه قديم لا محالة لا يتطرق
اليه شي من سمات النقص ووجود ذهني كما لحفاظ القران ووجود في العبارة
وهو على لسان القاري ووجود في الكتابة وهو المثبت في المصاحف ولا ريب
ان القران من حيثيات هذه الوجودات حادثة بل القران انما يطلق على المحفوظ
والمتلو والمكتوب بالمجاز من حيث انها دالة على الكلام القائم بذات الله و
اعلم انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بالجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر
عليه وجارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط والكلام للقديم كمال قديم نطقي وسمع
دلالة ولا خارجة كما انه ادرك واعلم من غير قوى وكمبصر ومن لم يدرك كماله
لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلوم الا نفسه كلامه كتاب ذكتابه اصوات
وقوله مفصل انهى كلامه ولهذا ظهر ضعف ما في شرح المقاصد وهو ان الحاصل
انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما
قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه
وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة
كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من
جنس الاصوات والحروف والحنبلية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة

كلام

بالكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهذا في التحقيق عايد الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه وان القران اهو او هذا المولف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع
لنا في حدوث الكلام الحسي لا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى المبحث والمناظرة في
ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي
يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر انتهى كلامه ويدل
على صعفه ايضا ما في التفسير الكبير من ان المعتزلة احتجت بكل ما اخبر انه عن شيء ماضي
على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا
آخر لان الخبر على هذا الوجه سواء كان ذهنيا او لفظيا لا يكون صادقا الا اذا كان مسبوقا بالمخبر
عنه والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان
يكون محدثا انتهى كلامه لانه دل على ان النزاع ليس بعايد الى ما ذكر وايضا في الكبير
ان الامة اجتمعت على ان الله تعالى متكلم وسوى الاشعري واتباعه اطبقوا على ان
كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والاصوات المؤلفة وهم فريقان احدهما الحنابلة
الذين قالوا بقدم هذه الحروف وهؤلاء اخس من ان يذكروا في زمرة العقلاء
واتفق اني قلت لبعض الحنابلة يوما التكلم اللتي بهذه الحروف دفعة واحدة او
على التعاقب الاول باطل لانه لا يفيد هذا النظم المركب على التعاقب فوجب ان
لا يكون هذا النظم المرتب كلام الله والثاني باطل لانه اذا تكلم بها على التوالي كان
محدثا فاجاب بان الواجب علينا ان نقر بان القران قديم وتمر هذا الكلام على وفق
ما سمعناه فتعجبت منه سلامة قلب ذلك العاقل واما العقلاء فقد اطبقوا على ان
هذه الحروف والاصوات حديث بعد ان كانت معدومة وقالوا بديهة العقل
شاهدة بحدوثها فلا حاجة الى اثباته بظواهر القران ثم اختلفوا انها قديمة بذات الله
او بخلقها في جسم آخر فالاول قول الكرامية والثاني قول المعتزلة واما الاشعرية الذين
زعموا ان كلام الله صفة قديمة تدل عليها هذه العبارات فقد اتفقوا ان الملك والرسول
يسمع ذلك الكلام المنزه عن الحروف والصوت من وراء الحجاب كما لا يرى ذات
الله مع انه ليس بجسم ولا في حيز فاي بعد في ان يسمع كلام الله مع ان لا يكون حرفا
ولا صوتا وزعم ابو منصور الماتريدي السمرقندي ان تلك الصفة يمتنع كونها مسموعة
وانما المسموع حروف واصوات يخلقها الله تعالى في الشجرة فهذا القول قريب من قول

عن المعتزلة انتهى كلامه ويرد عليه ان النزاع في مسموعية بين الاشعرية والماتريدية لفظي كما
من شروح المقاصد وبداهة الحدوث للحروف والاصوات ثم مل هو في الشاهد كما
اشار اليه فيما م العلامة النيشابوري واشار اليه القاضي عضد الدين حيث قال ان
الالفاظ ايضا قديمة والمراد من المعنى النفسي في كلام الاشعري القائم بالغير وهو شامل
للفظ والمعنى وكلاهما قديمان لا كما فهم اصحابه ان مراده مدلول اللفظ فقط فيكون اللفظ
حادثا والمعنى قديما لان لهذا مفاسد كثيرة وما يفهم من ان الحروف والالفاظ مرتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس
الكلام جمعا بين الادلة واورد عليه بان كون الحروف والالفاظ قديمة بذاته من
غير ترتيب بعض اي كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
فيها سيالة فهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموجودات من غير تعاقب
بين اجزائها وبانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين
ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب
فكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون
بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته
الحقيقية مجانس الصفات المخلوقات بان زعم الف وممنوع فان تكفير من انكر
كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه مخترعات البشر اما اذا اعتقد
انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها
الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة خلا
القاضي وموافقيه وما علم من الدين بالضرورة كون ما بين الدفتين كلامه حقيقة
انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته وكيف
يدعى انه من ضروريات الدين مع انه مخالف لما نقل عن الاصحاب وكيف يدعى
ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم كفرهم
حاشاهم عن ذلك ويمكن ان يجاب بان كون الصفات اعراضا سيالة في الشاهد
لا يستلزم كونه كذلك في الغائب القديم بل كونه كذلك فيه تعالى غير جائز لانه يس

محلا للحوادث والصوت بهذه الكيفية حادث فلا يجوز ان يكون الصوت القديم القائم
بذاته تعالى عرضا سيالا وعن الثاني بالالتزام عدم التفاوت لانه غير محال وعن الثالث
بانهم حكموا بالتكفير بلا تفصيل فالمناسب ان يريدوا من المعنى ما ذكر لا ما ذكر الاصحاب
لانه يلزم تكفير الاصحاب ويؤيده ما ذكر القاضي كون الكلام القديم مسموعا عند الاشعري
لان سماع غير الصوت غير ممكن بالاتفاق كما صرح به الاستاذ ابو اسحاق وكونه متحدى
حقيقة وغير ذلك من الاوصاف ومراد الحنابلة بهذا كما اشار اليه في النيشابوري قيام
لكن يرد انه اذا تكلم سبحانه دفعة لعدم آلة وجارحة يكون الترتيب من غيره فيكون
هذا الكلام المرتب حقيقة كلام لغيره تعالى وحادثا بالبديهة ودالا على المعاني بالوضع
ومتحدى به وغير ذلك لا كلام الله فيلزم المفاسد المذكورة ولا يندفع ما ذكر فيما مر لان
الكلام في ان الكلام المرتب فلما لم يثبت الترتيب منه تعالى لا يكون ذلك حقيقة كلام
الله تعالى كما يدل عليه ما ذكره العلامة الدواني حيث قال لنا في تحقيق المقام كلام يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان مبدا الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلام وترتيبها
على الوجه الذي ينطبق على المقصد وهذه الصفة صدر الحس وهي مبدا الكلام النفسي
وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا قد يتعلق علمنا به
ولم يتعلق به تلك الصفة منا وليس كلاما لنا الا الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا
غيره وما رتبه غيرنا يعبر غيرنا فهو كلام الغير ويمكن ان يجاب بانه يتكلم سبحانه دفعة
حصلت الحروف والاصوات المترتبة باعتبار الذات الزمان حتى يلزم حدوث
المرتب ويكون تكلم الغير بذلك المرتب باعتبار الذات بالترتيب الزماني
لعدم مساعدة آلة الحادث فيكون ذلك حقيقة كلام الله تعالى واندفع المفاسد
تامل فانه دقيق ثم قال الفاضل الدواني بعد تلك المقدمة واذا تمهد
ذلك فنقول كلامه هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلي الذي
هو مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة قائمة
به تعالى بحسب وجودها العلمي وازلي بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات
ازلية بحسب وجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي
وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم على المذاهب المنقولة
مثل ما على مذهب المعتزلة من كون كلام الله لفظا قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية

وايضاه

يلزم

من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف وعلى ما هو ظاهر كلام القاضي
ومتقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ ليس كلام الله بل معانيها وعلى ما دل به
القاضي في كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته من غير
ترتيب والترتيب فينا لقصور الالة فانه يؤدي الى سفسطة ولا يلزم على ذلك ما رتبه
المص على متقدمي الاشاعرة من المحذورات لان المتحدى يكون كلام الله وانكار كونه
ما بين الدفتين كلام الله يكون كانكار كونه ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون
كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلاما الا ان ذلك الكلام موجودا
بالوجود اللفظي ولعل المتامل الصادق يشهد بحقيقة المقال انتهى كلامه يرد عليه ان
الذي هو صور علمي قائمة بذاته نعم لا يصح حمله على هذا الملفوظ الحادث حقيقة بل باعتبار
انه ظله فيكون مجازا فيصح نفيه عنه كما لا يخفى على المتامل بل القول بقدمه يكون غير
مختص به لانه بحسب وجود العلمي الكل قديم والتفاوت بين القديم وغيره باعتبار
الوجود الخارجي مع ان قيام الصور بذاته تعالى باطل فالنظر في التنبيه لوري انه باعتبار
الوجود العيني قديم كما لا يخفى على الفطن وما ذكره من تمثيل انكار ديوان الحافظ
فدفعه ظاهر لان المتلو منه غير الحافظ ليس تاديا بالحافظ فكيف يكون كلامه الذي
هو صفته وان كان منشا ترتيبه الحافظ ابتداء سيما في مادة حق سبحانه كلام اللفظ
معقود على هذا القول فليس النسبة بينهما الا باعتبار التابع والمتبوع بخلاف كلام
الحافظ فان الفرق بينهما باعتبار المحل وايضا هذا الفرق لا يتم فيما يتكلم بكلمة سيما في حرف
فالحق ان كلام كل شخص حقيقة ما هو قائم به سواء كان منشيه ايضا ذلك الشخص
او لا يكون حاكيا به عن كلام غيره ام لا كما هو المتبادر عند القوم على ان القران اختلفوا
في لفظه فقال بعضهم انه لفظ جبرئيل وقال انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وبعض انه
ثم خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وعلى الوجهين الاولين المرتب غير الله
والصور العلمي تابعة لان العلم تابع للمعلوم وكذلك صور جميع كلمات وكلام
تحدث في الملائكة والجن والبشر قائمة به تعالى في الازل مع انه لا يعد كلام الله
ولا قديما فكذا ينبغي حكم القران والظاهر ما ذهب اليه الجمهور لان القران نزل على لغة
العرب والالفاظ عندهم عرض سيال وقيامه به تعالى غير جائز فلا بد من ارادة المعنى
لكن دعوى البديهة في مقام النزاع وتكفير المخالف في مثل هذا الموضع غير ظاهر تقي

وكان

الكلام في المعنى لمرادفا الحق ان كلام الله هو مفهوم الكتب المنزلة مع قصد الخطاب
في الازل نهيا وامرا واستفهاما ونداء وخبرا بغير اعتبار الماضي والحال والاستقبال
لان الله تعالى منزه عن الزمان فيكون كلامه القديم كعلمه غير زماني عند اهل السنة
وقالت الاشاعرة كلام الله تعالى هو الخبر فقال قوم كعبد الله بن سعيد ومن تابعه
ان كلامه ليس بشيء من هذه الخمسة وفيه لان اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل
بالنسبة الى مدلوله وهو ما وضع اللفظ الى بالنسبة ما يفضي اليه مدلوله ولو اعتبر
فمثل هذا لكان اعتباره في الخبر ايضا والظاهر ان امثال هذه الدعاوى الذي اعتبر الاشاعرة
في ارجاع الاقسام الاربعة الى الخبر لا يقبلها العقلاء من ادعاها فعليه تحقيقها
وقول عبد الله ابعد من قولهم لان والحق ان القران هو تلك المعاني المعبرة لهذه
العبارات العربية فلذا صح وصفه مستقلة على حدة غير العلم والارادة والقدرة
والدليل على اثباته كذلك مذكور في الكلام تفصيلا وتنزيها وقال القاضي في
الطوالع الاطناب في ذلك قليل الجدوى فانه كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر
العقول   خبران يعني المذكور خبران وما بعده تفصيله واختار هذا الطريق ليكون
اوقع في القلوب فلا يرد ما اورد او بانه خبر لما بعده قال الفاضل المحشي لا يجوز تقديم
مثل هذا الخبر على المبتدا لالتباسه بالفاعل فلا يصح هذا التوجيه وتكلف في الجواب
ويرد عليه ان اصل السؤال باطل لان الرضي صرح بجواز تقديم مثل هذا الخبر حيث
قال بمثله بزيد قائم ابوه لرفع شبه الفعل للفاعل ليس نصا فيما قصد لاحتمال
الكون قائم خبر مقدما على ابوه ولو قال ابواه لكان نصا وصرح في الكشاف وغيره
في تفسير قوله تعالى انهم مانعتهم حصونهم من الله بان حصونهم مبتدا ومانعتهم خبر
مقدم والسر في تجويز تقديم الخبر اذا كان صفة او ظرفا مع لزوم الالتباس وعدم
التجويز اذا كان فعلا مثل زيد قام للالتباس انه لا التباس حقيقة في الصورة
الاولى لانه عبارة عن ارادة وجه بعيد مع وجدان الوجه القريب الموافق للاصل
وذلك غير موجود فيها لان في حالة كونه فاعلا خلاف الاصل من جهة كون الصفة
والظرف عاملا في الفاعل ولهذا اشترط لعمل اسم التفضيل في الفاعل الظاهر شرائط
وكذا في عمل الظرف وكذا في عمل اسم الفاعل والمفعول الاعتماد ومع وجود الاعتماد
يكون العمل جائزا لا واجبا كما صرح به صاحب الكشاف وحالة كونه مبتدا خلاف

بالنظر صح

بالعربية كذا في شرح الصحائف
بقي الكلام في تحقق كونه صفة صح

قوله صح

الكشف ع

تام
الاصل ظاهر بخلاف الصورة الثانية فانه لا يوجد خلاف الاصل اصلا فاذا اريد في
زيد كون زيد مبتدا يلزم التباس لارادة غير القريب مع وجود القريب من
كل وجه ولهذا السر جوز في اقام زيد وجهان كما صرح في الكافية تامل حتى لا يقع في
الالتباس والشبه والفعل انما يمنع اي الامتناع من جهة كونه فعلا منحصر في وقت
ارادة المعنى الموضوع له لان كونه فعلا لا يكون الا بالقياس الى المعنى الموضوع له
واما المعنى المجازي فلا يكون الامتناع من الاخبار عنه لا زالة وليس فعلا لهذا الاعتبار
ولهذا لا يعتبر الا نفيه وجامعية تعريف كلي من الفعل والاسم والحرف وجواهها
باعتبار المعنى المجازي فلا يرد ما ذكر المحشي واريد به قال المحشي فيه دلالة
على ان اللفظ يستعمل في نفسه والتحقيق خلافه وفيه انا لا نسلم دلالته على ما ذكر
ولا نسلم ان ارادة اللفظ بنفسه فرع القول بوضعه لنفسه كما قاله الفاكيف وقد
قال في المنتهى في بيان عدم وضع اللفظ لنفسه قد يطلق والمراد اللفظ نفسه بل
قال السيد في حاشية العضدي كلام المنتهى الا على ان اللفظ دال على نفسه مع عدم
وضعه لها ومثل هذا الكلام صرح في حاشية الكشاف في الفه كقوله تعالى قال التفتا
زاني جعل الفعل مع فاعله المضمر فعلا انما هو مجاز وقال السيد لا حاجة الى
ذلك لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو قيد للمخبر عنه
لا جزء منه قال المحشي فيه بحث لانه كلما يجعل الجملة خبرا وحالا او صفة الفاعل
فيه قيد في الحال فيه ان ما ذكر السيد توجيه الكلام النحاة وهم قائلون بالافراد
في المخبر عنه دون الخبر والحال والصفة او مطلق الحدث بعين جرد عن الزمان
والنسبة الداخلة في مفهوم الفعل واما النسبة فهي هنا مرادة بطريق القيد
خارج عن المخبر عنه فالفعل هنا مستعمل في الحدث المقيد بالنسبة الى الفاعل
كالمصدر المنسوب الى الفاعل وهذه النسبة غير النسبة الماخوذة في الفعل
ولهذا ترى كونها تامة ويصح وقوعه مبتدا والا لما نع من كونه مبتدا في الفعل
ذلك النسبة لا غير ولهذا ترى ان الافعال الواقعة في التفريجات مجردة
عن الزمان لا يصح كونها مبتدا وتاكيده لانقلاب الدلالة التضمنية
الى القصد وهو المراد بالتاكيد هنا والمراد تاكيد مطلقا الاستقرار الى الخاص
فانها جردت التجريد بالنسبة الى الهمزة ظاهر واما بالنسبة الى ام

قوله

فلما صرح في القاموس من ان ام حرف عطف ومعناه الاستفهام وفي الرضي ان ام المتصلة
لازمة لمعنى الاستفهام وضعا فشاركت همزة الاستفهام وعادلتها حتى يكون معا
بمعنى اي لكن قد جردت عن معنى الاستفهام وجعلت بمعنى او لانها مثلها في
افادة احد الشيئين في نحو سواء انذرتهم ام لم تنذرهم واشار اليه الرضي الى
انه لا حاجة الى جعل ام بمعنى الواو بالنظر الى سواء لانه يمكن ان يقيم معناه سواء احدهما
مع الآخر في عدم النفع كما جعله البعض   انما اقتصر عليه الخ يعني ان الانذار
اذا صار مستويا بعدمه في نفس الامر لم يبق الاحتمال تاثير البشارة وهو يعلم بطريق
الاولى والاحتمال لتاثير المركب والا لم يكن مستويا بعدمه بل يكون موثرا في الجملة
لانه ح يكون جزء العلة فلا يرد ما ذكر المحشي وما ذكره بقوله فالوجه ان يقيم ان الكافر
لا يكون اهلا للبشارة انما يتم لو اتى بدلا عليهم على الكافرين لانه ح يكون صفة الكفر
معتبرة اما في الضمير فلا كما تقرر   وقرا الى آخره حاصله ان ههنا سبع قراءات
الخمسة الاول منها من السبعة والاخيران شاذ وان الاول لتحقيق الهمزتين والثانية
تحقيق الاولى وتحقيق الثانية بين بين والثالثة تخفيف الاولى وقلبت الثانية
الفا والرابعة لتوسيط الالف بين المحققين والخامسة لتوسيط الالف والثانية
بين بين والسادسة بحذف الاستفهامية والقاء حركة الاستفهامية على الميم
قرا به حمزة في الواقف وان قال الطيبي انه قراءة شاذة   وهو لحن تبع
فيه الزمخشري وليس بلحن لانه من السبع وقلب المتحرك في محل الاشباع
جايز وكذا بين الساكنين جايز لسبب كون الالف الاشباع فاصلا بين الساكنين
وهما الالف المقلوبة والنون كما عهم على الجمع بين الساكنين في الوقف وليس
المراد باللحن انكار القراءة من السبع حتى يلزم الكفر والفسق بل مخالف للقاعدة
تامل   جملة مفسرة لاجمال ما قبلها الخ التفسير بالنظر الى المفهوم اللفظ والتاكيد
بالنظر الى المقام لانه خبر عن الكافرين فيفهم عدم الايمان والبدلية بالنظر الى ان
المقصد بالخبر بالاستواء المذكور الخبر باستمرار عدم الايمان والبدل الكل والاحتمال
وفي الوجه الاول لا محل لها في الاعراب بخلاف الاخرين   او بدل الجملة خبر ان
قيل ليس في الخبر عند المصنف كثير جدوى حتى يقصد نسبة فيه انه انما يتوجه لو اخذ المبتدأ
بعنوان المصرين اما اذا علم اصرارهم بالبدل فلا مع ان البدل قد يجي للتفسير بل قال الرضي

الاولى ان العرف الابدال الثلثة غير الغلط تابع غير الصفة يوضح متبوعه وقيل ذلك ثم اي بحل
لا يومنون عطف بيان وفيه ان عطف البيان لا يكون جملة ولا يكون تابعا للجملة صرح
في المغني وكذا يفهم من الرضي بخلاف البدل والاية مما احتج به من جوز الخ
في تفسير الكبير احتج اهل السنة بهذه الاية وما اشبهها على وقوع تكليف ما لا يطاق
ووجهه انه تعالى كلف هولاء الذين اخبر عنهم بانه لا يومنون البتة والايمان
يعتبر فيه تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يومنون قط فقد صاروا
مكلفين بان يومنوا بانهم لا يومنون وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات وانه تعالى
عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله في قوله تعالى يريدون
ان يبدلوا كلام الله الخ فصار مجادلة الايمان بعد الخبر بانهم لا يومنون منهيا عنه وترك
مجادلته ايضا يكون مخالفة لامر الله فيكون الذم حاصلا على الترك في الفعل وايضا
بعد الخبر بانهم لا يومنون وكذا ما تعلق علمه تعالى بعدم ايمانهم صار وجود الايمان منهم محالا
فيكون تكليفه تكليف المحال وهذا الكلام هادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف
والخلف من المحققين معولين عليه انتهى كلامه وفيه انه يدل ان تكليف الممتنع
لذاته واقع عند غير المعتزلة والذي تعلق علمه تعالى وخبره بعدمه يصير من قبيل ما لا
يطلق عندهم والمشهور ان الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته
كجمع الضدين وبما يمكن في نفسه فلا يمكن من العبد كخلق الاجسام ومحل النزاع الممتنع
بغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكنه لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وقوع
مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع ولا نزاع ايضا في وقوع التكليف بما علم
الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكليف العصاة والكفار فصار حاصل
النزاع ان مثل ذلك بل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف
ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده فلا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا
وهو التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو ممتنع لاستلزامه المحال وهو انقلاب
علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره الا انه يقال للاشعري واتباعه في
وقوع تكليف الممتنع لذاته والممتنع عادة قولان والمعتمد عند الامام الرازي القول
بوقوع ذلك التكليف وعند غيره قول عدم الوقوع ويؤيده ما في التمهيد ان تكليف ما لا يطيق

بالمحال

لا يجوز عند اهل السنة والجماعة وقالت الجبرية والاشعرية والمتقشعة بانه يجوز واحتجوا بما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صور صورة كلفه الله تعالى بان ينفخ فيها الروح
وليس النفخ فى طاقته اصلا بل من شان خالقها القوي ولقوله ائتنا طوعا او كرها
خاطب المعدوم ولا طاقة له اصلا انتهى لانه ايضا يدل على تكليف الممتنع من المكلف
من كل وجه جايز والجواب ان تكليف الايمان للمصرين ليس من قبيل تكليف الممتنع لذاته
لعدم علمهم بذلك الاخبار في حقهم وان تكليفهم بالنفخ ليس حقيقة تكليف لان الاخرة
ليست دار التكليف بل هي دار الجزاء بل الغرض تقديرهم على العجز وان قوله تعالى ايتيا
ليس لخطاب لان المعدوم لا يخاطب انما هي اخبار عن الحدوث والحق ان
التكليف الى وان جاز عقلا اشارة الى الخلاف فى الجواز عند القول وفى الوقوع والرد
للقول بالوقوع وللقول بعدم الجواز عقلا والاختيار بعكسهما وانظر الحق عدم الجواز
عقلا بل ذكر الخيالي الاتفاق فيه ايضا تامل ولذلك قال سواء عليهم الخ
وكلمة على ههنا بمعنى عند كما صرح به فى مقام التنزيل والمغني وغيرهما فالمعنى انهما ربما
مستويان عندهم فى عدم النفع لا عند الرسول لحصول الفايدة عنده والاصح انهما
مستويان فى عدم النفع عند الرسول ايضا والباعث على جعل على بمعنى عند ان
المراد الاستواء فى عدم النفع فقط لا فى الضرر وكلمة على لو لم تجعل مجازا يدل عليه فذا
غير صحيح لان الانذار مضر للمقر كما لا يخفى فلا يرد ما ذكره المحشي تامل فهي من المعجزات
على تقدير ولا ايضا احتمال تفسير اخر عندنا لان على تقدير اعتبار تلك الرواية يكون
عندهم من خبر الغيب بتعيين فيكون معجزة فلا يرد ما ذكر المحشي تعليل للحكم
السابق وبيان ما تقتضيه المراد من العلة الغائية كما يدل عطف ولهم عذاب
عظيم على ختم الله الخ وح ضمير المستتر فى قوله ما يقتضيه راجع الى الحكم السابق و
يؤيده تصريح اكثر المفسرين بهذا المعنى والاصل الموافقة بالاكثر ويحتمل ان يكون
التعليل شاملا لنوعي التعليل اي سؤال عن مطلق العلة وختم الخ بيان لنوع ولهم
عذاب عظيم لنوع وح لا يرد ما ذكر المحشي وان كان التوجيه الثاني لا يخلو عن بعد الاول
حاصله على ما قرر شارحو الكشاف ان ختم الله بمعنى احدث الله الهيئة فى القلوب
باعتبار الاستعارة التبعية التصريحية مجاز متفرع عن الكناية على تقدير اشتراط الامكان
المعنى الحقيقي وكناية على تقدير عدم اشتراطه وكلا القولين منقولان عن الزمخشري والثاني

لحصول الفايدة عنده والاصح انهما مستويان في عدم النفع عند الرسول ايضا فافهم

مختار عند المحققين وعلى كلا التقديرين ليس من قبيل المجاز في الاسناد بل على تقدير من المجاز في اللفظ لان اللفظ قد استعمل في الكناية عنه كثيرا حتى قطع عن المعنى الحقيقي فاستعمل في محل يمتنع ارادته فيه فصار مجازا لوجود القرينة المانعة فلا يرد ما ذكره المحشي وعلى تقدير تسليم ان يكون من قبيل المجاز في الاسناد كما زعم المحشي فليكن من قبيل اقدمني حتى لي وكان اسنادا الى السبب البعيد باعتبار انه تع موجد لمحل تلك الهيئة ومقابلته بالوجه الثالث وتفصيل الاسناد فيه بناء على انه لا يحتاج الى اعتبار فاعل حقيقي والنقل منه الثالث ان ذلك في الحقيقة الخ اورد الشارح بما عليه يصح اسناد جميع افعال الشياطين اليه تع ولا يخفى ما فيه والجواب ان اراد الصحة منا فمم وان اراد من الله تع فلا خفاء في الصحة الخامس ان يكون الخ واورد عليه ان المقصود من الآية تاكيد السابق وح يفوت ودفع بان توهم هذا يدل على كمال اصرارهم على كفرهم فيوكد عدم الكف نفع الانذار فيهم والرفع مرفوع لان الاعراض من دليل خاص و لكم هذا القول لا يدل على عدم نفع دليل آخر وعدم نفع الانذار كما يدل سياق الآية التي في حم سجدة قالوا قلوبنا في اكنة الى آخره حيث علم سبحانه للنبي عليه السلام بعده اقامة دليل آخر بقوله ائنكم لتكفرون وبعده لطريق الانذار بقوله فان اعرضوا الخ الفاده المختصة بتلك الجهة لانها انما يكون بين الرائي والمرئي فاختصاصه بالمقابلة واضح لا شك فيه فيكون ادل على شدة الختم لانه لو لم يكرر لكان تعلق الختم الواحد بالموصوفين محتملا فلم يكن دلالة قوية على شدة الختم وان يحصل الدلالة في الجملة باعتبار تكرر الفعل بالعطف لكن باعادة الجار يصير نصا في تكرر الختم فيكون ادل على شدة الختم واستقلال كل منهما ووجه السمع للتفنن في العبارة ولذا اتى في الاول بجمع الكثرة ثم بالمفرد ثم بالقلة واختار التوحيد في الاوسط لدلالة جمعية طرفيه على جمعية معنى واشارة الى ان الآفة لاذن واحد يوجب آفة الآخر تامل واعلم ان البعض قال السمع افضل من البصر لان الله تع حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان بالسمع يصل نتايج عقول البعض الى البعض فصار سببا للاستكمال ولان السمع منصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد النطق ومنهم من قدم البصر لان القوة الباصرة اشرف لان متعلق القوة الباصرة هو متعلق القوة السامعة

عدم اجابتهم اصرارهم

اكوا لبها

هو الترجيح   رفع بالابتداء الخ قيل لا يخص سيبويه بل هو متفق عليه غير الاخفش اذا لم
يعتمد وما يخص سيبويه انه لا يكتفي بالاعتماد على ما سوى الموصول ولا يشترط مع الاعتماد كون
المرفوع به حدثا في الرضي وعباب الباب الظرف المستقر يعمل بشرط اعتماده على
الاشياء الخمسة ولا يشترط اعتماده على الموصول عند سيبويه فانه يشترط فيه ذلك اذا
لم يكن الواقع بعده حدثا لفظا نحو اليوم الخروج او تقديرا نحو قوله تعالى ومن آياته انك
ترى الارض خاشعة اما اذا كان الواقع بعده حدثا فانه لا يشترط فيه الاعتماد لان
الحدث ادعى للحصول ويشترط الاعتماد مطلقا عند الخليل ومن غير شرط اعتماد مطلقا
عند الاخفش ويجوز الاخفش الرفع بالابتداء ايضا اما الكوفيون لا يجوزون
الرفع بالابتداء   او على حذف الجار وايصال الختم يعني من قبيل عطف الجملة على
الجملة بتقدير الفعل فلا يكون منافيا للوقف على سمعهم والنكتة في ايراد بيان الغشاوة
على الابصار بالاسمية وبيان اخويه بالفعلية ان سبب ادراك القلب في السمع اما
هو من الخارج كالحس وخبر الصادق بالنسبة الى القلب ووصول الصوت المتكيف
بالنسبة الى السمع فيكون الختم عليها مانعا عن دخول الامور الخارجية فكانه يمنع تمام
العلة ومانع تمام العلة متاخر عنه واثباته والمتاخر حادث فالحرى ان يعبر عنه
بالفعلية وسبب الابصار خروج الشعاع من العين ووصوله الى المرئي والغشاوة
لمنع عن خروجه وانعقاده علة بالابصار ومانع ذات العلة يوجب عدمها من الاصل
والعدم الاصلي او ثابت غير حادث فالحرى ان يعبر عنه بالاسمية كذا في بحر المواج
يرد عليه ان سبب ادراك القلب ليس منحصر فيما ذكر بل السبب القريب الفكر
الصحيح سيما فيهما لانه ذكر السمع والبصر بعده والخبر الصادق ليصل اليه من جانب
السمع والحس في الاكثر من جانب البصر فليسا هنا داخلين في السبب باعتبار
التغليب ايضا بل الحق ان السبب في كل القوة المودعة فيه على تقدير التسليم
عند المتكلمين فيكون الختم والغشاوة من قبيل المانع فلا يتم الفرق المذكور بل
النظر ان طريق الايمان اما القلب المفكر بالنظر الصحيح او استماع فقبول لان
الايمان اما بالاستدلال او بالتقليد كما اشار اليه الآية الكريمة فمن كان له قلب
او القى السمع وهو شهيد ولو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فلما احدث
الله تعالى فيهما كسبا بهما لهم في الكفر نقطع رجاء الايمان وحصل الغشاوة

على ابصارهم من غير حاجة الى الاحداث ويكون لازما له ابدا لدوام سببه فلهذا
والتبعية لان المدار على الاولين في باب الايمان وقيل اتى في بيان الغشاوة
بالاسمية لان في هذا الحكم مظنة انكار لعدم الغشاوة في النظر والختم يتعلق بالباطن
فليس فيه ذلك المظنة والاسمية يقصد التاكيد فصار مناسبا له ويرد عليه
ان الاستبعاد باعتبار المعنى الظرفي كل على السواء لانه لا شبهة في عدم الختم حقيقة
سيما السمع والبصر ليس بينهما فرق في اطلاق نكتة تقديم القلب هنا والسمع
في سورة الجاثية حيث قال سبحانه وختم على سمعه وعلى قلبه وجعل على بصره
غشاوة وبيان نكتة اتيان الغشاوة هناك بالفعلية ونكتة التقديم ان
سورة الجاثية مكية وكان المشركين شديد العداوة مجاهرين ولم يكونوا اهل
الكتاب سيما القران كان لهم حجة ملزمة للبلاغة فالوا عن سماعه كما يدل عليه
الكريمة قال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون قوله
تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي
آذاننا وقر فقدم السمع في تلك الآية وصار ختم السمع منجرا الى ختم القلب
بالنسبة الى الكلام وهذا ليس مستلزم للغشاوة فقوله وجعل على بصره
غشاوة بخلاف سورة البقرة فانها مدنية فالمخاطب ليس بتلك المثابة
بل يسمعون القران ويغلطون في الاستدلال الآفة في القلب فيكثر الغلط
يحدث هيئة التمرن في قلوبهم فينطفئ نور الاستدلال الصحيح بالكلية
فيحدث تعصب ثم يحصل به نفرة عن السماع فلا يبقى طريق التقليد ولا الاستدلال
في الايمان ويلزم له الغشاوة بغير حاجة الى احداث اخر فلهذا ما اسنده
اليه سبحانه نعم لعدم الاهتمام بشأنه لانه كالامر التابع لجعله فضلة في الكلام
يجعله حالا اما تقدم تامل حق التامل حتى لا تقع في الغلط — وعند وبيان
لما يستحقونه الاولى بيان لكونهم معذبين بعذاب عظيم لانه صرح في الكبير
بان الذين لا يجوزون تعذيب الكفار ممن آمن بالقران يفسرون آيات
الوعيد بانهم يستحقون ذلك — والعظيم نقيض الحقير الخ يعني اذا
ثبت المقابلة المذكورة لزم ان يكون العظيم فوق الكبير في العظمة والمدح
لان العظمة لا يجتمع مع الحقارة للضدية بينهما والكبير قد يكون حقيرا العدم

فابقا
الصدية بينهما بل ضده الصغير لعدم امكانه حقيرا بخلاف الكبر فثبت كون العظيم
في المدح المعني من الكبر وقال السيد المراد بالنقيض هنا ما يدفع به الشيء عرفا فاذا
قيل هذا كبير عظيم دفع الاول انه صغير والثاني انه حقير ولما كان الحقير دون
الصغير كان العظيم فوق الكبير الا ترى جريان العادة بان الاحسن تقليل
الاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت اليه
في امثال هذه المباحث وفي قوله عرفا اشارة الى عدم هذا الفرق في اللغة ويؤيده
ما في القاموس العظم بكسر العين خلاف الصغر وفي تفسير الوسيط العظيم [illegible] العظيم
وهو كثيرة المقدار في الجثة ثم قيل كلام عظيم وامر عظيم اي عظيم القدر يريدون به
المبالغة في وصفه ومعنى وصف العذاب بالعظيم هو المفاصلة بين جزاء الالام
بحيث لا يتخللها فرجة انتهى فعلم ان المبالغة معتبرة فيه في العرف فلا حاجة في
اثبات الفوقية الى الاستدلال المذكور تامل وثنى باضدادهم الذين
محضوا الكفر لان المراد منه الذين كفروا لو كان من اهل حرب والمنافقين لكان
حق الكلام ان يقول ومنهم من يقول كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم الفقهاء وعلى
تقدير التنزل الظاهر كلمة من الموصولة او الموصوفة العموم ولا يصح جعل جميع
المنافقين من المصرين والظاهر المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يرد
بالتوهم السفهاء اي تامل والوجه الذي ادعى المحشي نادرة غير متبادر بلا خلاف فالاقر
لان الانذار انفع لهم كما لا يخفى على المتتبع في احوالهم تكميلا للتقسيم لان
غير المصر ليس بكافر عند الاشعري وعند البعض الكلام في الايمان المنجي في
الاخرة والكفر المهلك كما يدل اخبرته لكل فرقة عليه سيما عند علام الغيوب الذي
ليس الا اقسام الثلثة ومثل العلم مع مدرته داخل في المتقين لان اظهار
الكفر عند الضرورة عمل على الرخصة وهو لا ينافي التقوى لان التقوى غير موقوف
على العمل بالمندوبات بل هو موقوف على عمل الوجوب كما صرح الامام الرازي
في تفسير قوله تعالى وليس البر ان تولوا الى واولئك هم المتقون اما لو نقض تكميل التقسيم
بالتارك للفرائض والواجب على تقدير حمل التقوى على غير التقوى من الشرك
لا يدفع بما ذكر فدفعه ان عادة الله في كلام المجيد ان يذكر المومنين بالاوصاف
الحميدة تنبيها على ان اللائق بحال المومنين هذا وغيره كانه ساقط عن درجة الاعتبار

وجعلهم عطف على طول لان الاطناب فی بیان احوالهم جمیعا لا فی کل واحد
والانسب ببلاغة القران اطنب بدل طول   واللام فیه للجنس وفایدة حمل
ان الناس سیما مع علام الغیوب لما لا یکاد و یفید رمز الانسان لان بدیهة
العقل یمنعه وصرح الشرع بوجوده صار مظنة انهم لیسوا من جنس الانسان
فاخبر بانهم من جنسهم وفیه منع لم عن هذا الصنیع باللطف وجه لانه منبه
على ان هذا الصنیع اخرجهم عند العاقلین من هذا الجنس واحتیج الی الاخبار بانهم
منهم فینبغی ان یمتنعوا عنه حتی دخلوه فی جنسهم والاطراد غیر لازم لانه یجوز
ان یکون فی کل مورد ونکتة مناسب له تامل والوجوه التی ذکره المحشی هنا
حقیقا فلا یخفی ضعفها اما الاول فلان کونهم من الموجودات یفهم من القول و
الثانی فلانا لا نم عدم النفاق فی الجن لما فی تفسیر الکبیر لان ابلیس حین
اشتغاله بالعبادة کان منافقا کافرا وکان من الجن وتفسیر قوله الا ابلیس
انی کان منافقا قبل امر بالسجدة ~~وقال الذی بالسجدة~~ وقال السدی یا
لجن امثالکم فیهم مرجیة وقدریة وروافض وخوارج والروافض الغالون
منافقون کما یوجد فی هذا الزمان کثیر والثالث یرد علیه ما اورد المحشی من
عدم الاطراد والرابع بعید غایة البعد لان المقام لمذمتهم والتغلیظ علیهم
على وجه المبالغة یابی عنه سیما قوله وما هم بمؤمنین لان المتبادر منه انه لا یجوز
فی الشرع اجراء احکام المسلمین علیهم فکیف یجعل دلیلا لاستفادة هذا الحکم
ابتداء وبقاء وکونه طبق قوله نعم کما امره الناس غیر منصور لان ذکر الناس
هناک اشارة الی کمال الانسانیة فیهم وهذا اشارة الی ضده منقض ان یراد
منه ما یفید المبالغة فی الضدیة لا ما یقتضی له الشرکة فی وصف تامل فعلى
هذا یکون الآیة تقسیما للقسم الثانی یعنی اذا جعل اللام فی الناس للعهد
تعین ان یکون المعهود ذلک الجنس المتنوع الی نوعین لا النوع الاول
للمنافقین وان کان مراد المتکلم نوع واحد منه بقرینة ذکر المنافقین
بعده وتثلیث القسمة باعتبار المعنی المراد وکونه قسما للقسم الثانی باعتبار
المعنی المستعمل فیه وهذا هو المراد من قول الکشاف ویجوز ان یکون للعهد فلا
یکون فیه دالکشاف ولا یکون قوله ویجوز عدیلا للتثلیث وهکذا حقق السید

ذکر

السيد عبارة الكشاف واشار اليه صاحب الكشف ايضا فما ذكر المحشي من عدم التبنية فبعيد
بل تركوا البعد ذلك التوجيه لان النظم دخوله تحت التثليث ويؤيده اتفاق المفسرين
على تثليث القسمة فما دام يكون ممكنا ارجاع ما ذكر الي التثليث لا تعدل عنه تامل
الايمان من جانبيه باعتبار انهما عبارتان عن المبدا والمعاد فكانهم قالوا امنا
بالمبداء والمعاد على ما ينبغي فيندرج فيه الاحاطة فيكون كناية عن الجميع فسبب الايمان
نظر فيه واما قوله يعني انهم ظنوا الاخلاص في الايمان بالله على وجه التشبيه
الخ لكن لما اوهموا المسلمين بظاهر الكلام انهم آمنوا مثل ايمانهم كذبهم الله وكانوا
منافقين ايضا وبهذا الاعتبار صرح به في الكبير فلا يرد ما ذكر المحشي ليطابق الخ
يعني آمنا يفيد التصريح بشان الفعل والمطابق لمقتضى الظاهر آمنوا والمتبادر
منه يقول امنا الان ولا ضرورة الي العدول وعلى تقدير التسليم فالمطابق في
الجواب نقول اما آمنوا لا ما يفيد التصريح بشان الفاعل تامل تاكيد
ومبالغة يعني ذكر الاسمية فيها لافادة نفي الفعل على وجه المبالغة بطريق الكناية
وقيل من نكات العدول كمال تميزهم على المومنين عن الشرك فانهم ايضا يقولون
آمنا وما آمنوا قبل هذا القول فتامل فيه اي ايمانهم متحقق قبل هذا القول
بالاتفاق حتى لو مات بعده بلا تاخير مات مومنا واما على تقدير التاخير فعلى
التحقق كذلك مع ان كونه لاخراج المومنين لا يناسب المقام مع عدم ذهاب
الوهم اليه لانه جوابه عرضه بيان قرينة تدل على التقييد وقرينة
الجواب على تقدير التقييد في كلامهم ظاهر وعلى عدم هذا كون الجواب قرينة صارفة
للمنظم عن الظاهر محل خفاء ولهذا الاشارة اختار لفظ مما قيد وعلى لما قيد وبه يامل
فلا يرد ما ذكر المحشي فلا ينهض حجة عليهم لان الآية تدل على نفي الايمان ممن اقر مع
انكار القلب لا ممن اقر مطلقا والخلاف معهم في الثاني ايضا فلا يتم الحجة عليهم
بنفي مذهبهم بالكلية بل لا تم الخلاف في الاول لان من يقر باللسان وينكر
بالقلب مومن باعتبار الظاهر وكافر باعتبار السريرة فيثبت له حكم المومنين في
الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة وبهذا المعنى نسب الامام الرازي كون المنافق
مومنا عند الكرامية فلا نزاع فيه لانا نحن ايضا قائلون به وكونه مومنا في احكام
الآخرة والدنيا مع الخلود في النار لم يذهب اليه احد بل حنيط ظاهر لا يصح ان

المعتد

بجعل محل نزاع العقلاء فما بقي محل النزاع الا الثاني وعلى تقدير التنزل فالمراد ان الخلاف
مع الكرامية ليس الا في الثاني لان النزاع فيه يرجع الى المعنى بمعنى انه لا يخلد في النار عندهم
ويخلد عند غيرهم بخلاف النزاع في الاول لانه لفظي لان الكل قايلون بخلوده النار ويمكن
ان يجاب بان غرض المستدل ان ظاهر الاية ان مجرد التقول بكلمة الايمان مع خلو القلب عنه
التصديق سواء كان فيه ضده او لا لا يوجب الايمان بوجه من الوجوه سيما الايمان المفيد
في الاخرة فيتم حجة عليهم لنفيها الايمان عن الاول والثاني وفي الاستدلال يكون المدار
على المعنى الظاهر وقوله يخادعون بيان الاحوال اكثر المنافقين لا من يقول بكلمة الايمان
فارغ القلب عن ما يوافقه او ينافيه فقليل غاية القلة بل ما ثبت وجوده في زمان الوحي
فجعل منزلة المعدوم في البيان مع ان تخصيص آخر الاية لا ينافي تعميم اولها لما صرح به الامام
الرازي في غير موضع بقي ان في الصورة الثانية ليس الخلاف بين اهل السنة والكرامية
لان من تكلم بكلمة الايمان وقلبه فارغ وهو في مهلة النظر لا يخلد عندنا ايضا الا ان
التكلم بالاختيار لا يجوز وقبيح لانه اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وبالاضطرار
يجوز وليس بقبيح وان لم يكن في مهلة النظر ففيه نظر كذا في الكبير فلا يصح ما ذكر القاضي
اللهم الا ان يقال المعاني في عبارته مقيد بعدم كونه في زمان المهلة وقول الامام الرازي
ففيه نظر اشارة الى الاختلاف بين اهل السنة والكرامية بانا يكون عند اهل السنة
مخلدا في النار وعند الكرامية لا لكن نجد ان الذي نشأ في قلة الجبل ومضى عليه
مدة النظر وصل اليه مسلم وتكلم عنده بكلمة الايمان فقط فتكلم ذلك الشخص ايضا فعند
الاشعري معذور وعند الحنفي غير معذور فلا يكون الخلاف منحصرا بين الكرامية واهل السنة
بل بينهم ايضا الا ان يقال انه في مهلة النظر عند الاشعري لان النظر يجب عنده بعد
التبليغ وعند الحنفية رحمه الله عليه يجب بالعقل فالحاصل ان الذي ليس في مهلة
النظر لا يفيده الاقرار المجرد عند اهل السنة تامل وفي الكبير هذه الاية دالة على امرين
الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يجوز ان يكون مومنا بقوله
تعم وما هم بمومنين وقالت الكرامية انه يكون مومنا الثاني انها تدل على بطلان
قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا لا يكون مكلفا اما الاول
من الثاني فلان هولاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا بذلك كان اقرارهم
بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون مومنا واما الثاني فلان غير

العارف

العارف ولو كان معذورا لما ذم هواء لما دعى على عدم العرفان فبطل تحول منه قال من المكلفين
من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا انتهى كلامه وفيه نظر لان المعرفة مع الاقرار
لا يكفي في الايمان المنجي من العذاب الدائم بل لا بد من القبول والتدين به كما ذكر في
تفسير الوسيط ان الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر
نفاق من لقي ربه بشيء من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه
ولا يعرف ما يذكر له للتوحيد وكفر الجحود ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس
وامية بن ابي الصلت ومنه قوله فلما جاءهم ما عرفوا الخ واما كفر المعاندة فهو ان يعرف
بقلبه ويقر بلسانه ولا يدين به ككفر ابي طالب حيث ولقد علمت بان دين محمد من
خير اديان البرية دينا لولا الملامة او حذر مسبة لوجدتني سمحا مبينا واما كفر النفاق
بان يقر بلسانه ويكفر بقلبه على تقدير كفاية التصديق في الايمان المنجي عند تفرق بين
التصديق والمعرفة كما في تفسير الزاهدي ان قيل لما كان مجرد التصديق ايمانا فيكون
ابليس مؤمنا لان التصديق حاصل له قلت لا نم حصول التصديق له بل المعرفة حاصلة له
والمعرفة المجردة ليست بايمان لانه سبحانه اثبت المعرفة لاهل الكتاب بقوله
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مع كفرهم فعلم ان المعرفة غير التصديق الذي هو منجي
بل هو فعل اختياري وهو رابط القلب بالاختيار بدين الاسلام والبرء عن
الكفر والاديان الباطلة بالكلية ثم الاقرار اللساني شرط عند الجمهور للايمان المنجي
عن العذاب الدائم وهو قول الامام الاعظم وعند المحققين شرط لاجراء احكام
الشرعية وهو مروي عن الامام الاعظم رحمه الله واما المعرفة مع عدم الربط المذكور
لا يعتبر الا عند جهم بن صفوان فانه يقول اذا عرف ربه لا يضره المعصية وان شتم
ربه وكما لا ينفع الاقرار بدون المعرفة لا يضر الانكار معها وهو باطل تمام
وخداعهم قبيل النظر الفار فيه ان النظر الواو لان ما بعده علة له بل المراد انما يخادعه
رسوله يعني ان الخداع من جانبهم حقيقة ومن جانب الرسول والمؤمنين مجاز لان
المص يجوز بين الحقيقة والمجاز فيصح مقابلة هذين الوجهين بالثالث والرابع
الجمع م
وليس المراد ان الخداع من الرسول والمؤمنين حقيقة صحيح لانه صفة ذم يذم
عند العرب كلهم المؤمنين والكافرين يدل عليه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم وقول عائشة رضي الله عنها في امير المؤمنين عمر بن

الخطاب كان اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وفي رواية افضل وقوله استمطر
وامنى قريش كل منخدع وقول ذي الرمة ان الحليم وذا الاسلام يختلب اي يخدع
فلذا ذكر في مقام مذمة المنافقين فارادة الاشتراك في الخداع بينهم وبين الرسول
باطل في هذا المقام بل مطلقا لعدم صحة وقوعه من الرسول والمومنين الكاملين كما يدل
عليه الحديثان والشعران ولذا احترز المفسرون وشراح الكشاف وحواشي البيضاوي
بعده منهم وما قيل من ان الخداع في الحروب ونحوها مما يحسن كيف وقد ورد في
الكلام النبوي الحرب خدعة فجوابه انه في صورة الخداع ايضا لان من كاشفه بالمحاربة
فقد جاهرته باصابة المكروه فلو لاطفت معه في تفاصيل الاصابة لم يكن خداعا ولهذا لو
ظهرت ما يدل على الامان او لم يتقدم من انذار لم يحمد وما ذكر المحشي بقوله من ان الرسول
والمومنون يخدعون لمصلحة الدين غير صحيح لانهم اجل شانا من ان يرتكبوا الخداع
الذي بمنزلة الكفر والنفاق والريا صرح به في الكبير ولا حاجة لهم اليه في اتمام الدين
لانه تعالى تحصل لاتمامه بقوله والله متم نوره وما ذكره بقوله وكيف مرفوع لان الا
انخداع الممدوح اظهار التاثير دونه وكيس اذا كان ايصال ما قصده ذلك الانخداع
لا يكون عين الخداع لعدم قصد ايصال المكروه فيه بل ضده لان فيه قصد احسان
ولذا المدح بخلاف الانخداع الدال على على البلة فغير داخل تحت الاختيار فلا
يمدح به ولا يذم وذا البيت ايضا بخداع لانه ليس فيه قصد اصلا فالانخداع الذي
يتصف به المومن الكامل هو القسم الاول كما دل عليه الحديثان لا الثاني وبخلاف
الانخداع لا ايصال المكروه فانه لا يتصف به كما هو وما ذكره بقوله لانه اراه فغير مثبت للخدع
وهو ظاهر وعلى تقدير التنزل والتسليم الخداع في الحرب لم يتحقق ههنا خداع لانه لم يكن
منه صلى الله عليه وسلم الا اجراء احكام المسلمين وهو ليس بخداع وينادي المسلمون
باعلى صوت بان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولانهم لم يقصدوا
خديعته فالصحيح ان يقال المراد الخداع بزعمهم فلذا لم يلتفت الى ما اجاب به الكشاف
ثانيا من ان المراد خداع بزعمهم لانهم لجهلهم باحاطة علمه تعالى وصلاح المومنين يزعمون
انهم يخدعون اليه ويخدعهم المومنون اذ لا ينكر جاهل علم الله تعالى بجميع الاشياء حتى المشركين
الجاهلين فكيف يخفى على المنافقين الذين هم من اهل الكتاب كذا قيل وفيه
نظر لان النص صريح في انكار الكافرين علم الله بجميع الاشياء وهو قوله تعالى ولكن ظننتم

ان الله

ان الله لا يعلم كثيرا مما تعلمون و لا بعد في انكار اهل الكتاب العلم بجميع الاشياء لانهم يعتقدون ان
ان الله جسم صرح به في الكبير وهو اعظم منه بعيد لانه مخالف للعقل والنقل بخلاف نفي العلم
ولذا ذهب المسلمون الى ان الله تعالى يعلم بعض الاشياء فقط وقد مال الحكماء الى
نفي العلم مطلقا والجمهور منهم الى نفي علم الجزئيات ويؤيده ما في الزاهدي من ان اعتقاد
الكفار وبعض المنافقين انه لا يعلم ما نقول بالسر على انه يمكن ان يقال جواب الثاني انك
على تقدير حمل الآية على منافقي المشركين واكثر المشركين ينكرون العلم بجميع الاشياء صرح
به في الكبير وفيه ايضا انه يرجع مآل العلتين الى شيء واحد واعادة اللام يأباه بل عدم الالتفات
لان احدا لم يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالق له صرح به في شرح التأويلات او
لان المنافقين لم يقصدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم مخادعة الله صرح به
في الكبير كما قال من يطع الرسول الخ قيل التأييد بالآيتين ليس لزيادة لان اطاعة
الرسول تستلزم اطاعة الله لانه حكم باطاعة الرسول ومبايعة الرسول تستلزم مبايعة
الله لانهم اذا عاهدوا مع الرسول ان يعاونوه فقد عاهدوا مع الله ان يعاونوا
نبيه ودينه فيه ان التأييد يحصل باعتبار المعنى المتبادر ولا يضره احتمال آخر ولا
خفاء ان المتبادر ما ذكره القاضي اذ هذا تفسير المفسرون به سيما في قوله ان الذين
يبايعونك على ان التأييد بمعنيه تفسير المفسرين تأمل واما صورة الخ
فيه ان هذا المعنى غير مناسب لمقام مذمة المنافقين ولهذا تركه كثير من المفسرين
قيل الظاهر انه تمثيل ويحتمل الاستعارة التبعية ومنع السيد من التمثيل ووجهه خفي
فيه ان غرض السيد انه ليس في الجواب الاول الذي ذكره الكشاف اعتبار هيئة
من الجانبين وما يجري بينهما تشبيه بأخرى مأخوذة من عبارة الكشاف لا
انه لا يصح حمل الآية على الاستعارة التمثيلية فوجهه ظاهر لا خفاء فيه تأمل
ويعضده ويؤيده ايضا كونه مناسبا لمقام المذمة لافادة اقتصار هذه الصفة
المذمومة على المنافقين وقراءة ما يخادعون الا انفسهم ولهذا اختار اكثر المفسرين
ان المخادعة ههنا بمعنى الخدع بل ما نقل منه احد المفسرين ان المخادعة ههنا بين
الاثنين فما سوى هذا الوجه تأويلات وذهاب القاضي والكشاف في تقديم
التأويل على التفسير وان كان منقولا عن النبي عليه السلام كما نبهت عليه مرارا
بقي ان اصل الخداع في اللغة الستر اي اظهار ما ليس في الضمير كما صرح به ابو الليث

وغيره من المفسرين واعترف به القاضي حيث قال اصله الاخفاء والقرآن نازل على لغة العرب
والمنافقون يظهرون على غير ما في الضمير كما يدل عليه قوله تعالى يوم يبعثهم الله الخ في الدار
الآخرة فهذا بطريق الاولى فلا اشكال في الآية من جهة الخداع حتى يتكلف المتكلف
تابعوه فالحق ما اختاره المفسرون معنى الآية وهو يظهرون الايمان ويبطلون الكفر و
يعتقدون انه ينفعهم عند الله كنفعهم عند بعض المؤمنين كما قال تبارك وتعالى يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
ويؤيده ما روي عن رسول صلى الله عليه وسلم انه قال علامة المنافق ثلاث اذا
وعد اخلف واذا اؤتمن خان واذا حدث كذب وقالوا المفاعلة هنا بمعنى الفعل
وهذا كثير في لغتهم مثل عاقبت اللص وسافرت وغير ذلك فلا يبقى اشكال من جهة
الباب ايضا تامل حتى يظهر لك الحق والمعنى دائرة الخداع الخ جواب سوال ان المخادعة
لابد لها من اثنين مخادعين ونفس الشيء بعينه قلبيها بعيد واصلا فاجاب اولا
بان هذه المخادعة عين مخادعة الاولى يعني ليس المراد مخادعة اخرى بل المراد ان
ضرر تلك المخادعة لا يتجاوز عنهم نفعنا وما يضرون بتلك المخادعة الا انفسهم
وثانيا هذه مخادعة اخرى تحصل منه الاولى وما تعرض للجواب في قراءة ما يخادعون
لانه يفهم منه وقال المفسرون تفسير القراءتين واحد يعني ما يضرون الا انفسهم يحتملها
تبع الامام الرازي في اختياره معنى الحقيقي ولهذا قدمه وهذا ايضا تاويل لانه صرح
في الوسيط في تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض انه قال ابن عباس وابن مسعود وقتادة
والحسن وجميع المفسرين اي شك ونفاق انتهى كلامه ووجه ان المرض في الاصل
الضعف وبالشك والنفاق يضعف الدين كما يضعف البدن بالمرض والحاصل
ان المرض في اللغة ما يخرج الانسان به عن حد الصحة قال في الصراح المرض محركة
بيماري وبيمار شدن والتركيب يدل ما يخرج به الانسان عن حد الصحة في اي
شيء كان وحصول هذه الحالة للمنافقين ممنوع كما يدل عليه قوله تعالى واذا رايتهم
تعجبك اجسامهم الخ بل يزعمون انهم في الامن والفرح كما يدل عليه تفسير فقيه
ابي الليث قوله تعالى انما نحن مصلحون انا لا نعادي الكفار ولا المؤمنين حتى
لو كانت الغلبة للمؤمنين او الكفار لا يصيبنا منهم دايرتهم شيء وبالجملة صحتهم
من المرض مقرر عند الكل كما لا يخفى على من تامل في احوالهم في القصص والتفاسير

وغير ذلك فلا يتم ما ذكره الامام الرازي والحق ما قاله المفسرون تامل كان اسناد الزيادة
جواب سوال وهو انه لا يصح اسناد الزيادة اليه سبحانه بالنظر الى زيادة التكاليف
تخالف الطبع فانه بالنظر اليه ظاهر فاجاب بانه مسبب عن فعله فلذا اسنده اليه او
من الاسناد الى النسبة مطلق لان المجاز ههنا في النسبة الى المفعول لان الزيادة من
جنس المزيد عليه اي مولم الى قوله على طريقة جد جده كذا في تال التفتازاني
في شرحه ظاهر كلام المص انه اليم وجع وصيع فمن هنا قد تيكلف فقال العذاب
هو الالم القادح والضرب اعلى المضروب هو الوجع دما او مكانه او سببه
بل يجوز اي ماله تلبس بالفاعل الحقيقي كما في الكتاب الحكيم وانما ذهب الى
المجاز دفعا لما قيل ان الاليم بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس بثبت
عنده على ما يجي في بديع السموات والالم في الحقيقة للمولم على اسم المفعول
انتهى كلامه اعلم ان مختار الجمهور انه بمعنى مولم على اسم الفاعل لانه مناسب لمقام
الوعيد لان العذاب المولم اعظم وقعا في القلب واشد تاثيرا في الزجر
ولان مجي فعيل بمعنى مفعل مقرر عند العلماء المفسرين وغيرهم كما يدل تفسيرهم
في مواضع واتفاقهم على كون بديع بمعنى مبدع وتصريح الرضي ايضا حيث قال
في بحث اسم الفاعل وقد جاء فعيل مبالغة مفعل كقوله تعالى عذاب اليم وقوله
امن ريحانة الداعي السميع يورقني واصحابي هجوع واما الفعيل بمعنى
الفاعل كالجليس والحسيب فليس للمبالغة فما يعمل اتفاقا بخلاف الفعيل الذي
حول اليه فاعل يعمل عند سيبويه واستدل بقوله حتى شاء رها كليل موهنا عمل
مبالغة كال ومنع ذلك غيره وقالوا ان موهنا ظرف شاء لان الكليل لازم
واعتذر له بان كليل بمعنى مكل فموهنا مفعوله على المجاز ففعيل اذن مبالغة مفعل
والاستدلال بالمحتمل اما اذا لم يكن فعيل مما حول اليه اسم الفاعل كظريف وكريم
فلا خلاف انه لا يعمل اذ كلامنا في ابنية المبالغة انتهى كلامه وكونه خلاف
القياس على طريق التسليم لا يضر لان مجيئه في الجملة كاف مع رعاية المقام وقيل
بمعنى فاعل اي الم وهو مجاز في التركيب لانه لا يالم في نفسه وانما يالم صاحبه ولكنه
شنيع عن وجهه ظاهر لان الم يالم الما لازم لان معناه درد مند شده وكون
الفعيل بمعنى الفاعل على صيغة الفاعل مجاز لا يصار اليه لغير الضرورة والمبالغة حاصلة

باعتبار اسناده الى العذاب ثم رجح مختار الجمهور بان المبالغة فيه اتم وهو انسب بالمقام
فهو اليق ببلاغة القران واما كونه بمعنى المفعول فلم يذهب اليه احد مقول القاضي
اي موهم الحيتمل ان يكون على صيغة الفاعل اختار التفسير الجمهور ويحتمل ان يكون على صيغة
المجهول بيانا لحاصل المعنى لان الالم بمعنى المفعول لانه لازم لا يجيء المفعول منه ولا
جهة لجعله متعديا مجازا ثم احذف المفعول لمفعول المقصود بدونه مع كونه مخالفا لتصريح
العلماء تامل حتى لا يقع في الغلط لسبب كذبهم اشارة اي ان كان زائدة
فصله بما المصدرية يكذبون لان كلمة ما وكان لو اقترنا بالمستقل تكونان زائدتين
لا معنى لهما صرح به في الزاهدي لكن قال في تفسير الاعراب القران صلتها كانوا
اي بكونهم يكذبون وقال ابو البقاء ان كان الناقصة لا مصدر لها لصلتها يكذبون
ورد بان الصحيح ثبوت المصدر لها وكتاب سيبويه مملو من ذلك نعم لا تلفظ
به على الاصح فلا تقول كان زيد قائما كونا انتهى كلامه فعلم منه ان كون صلتها
يكذبون قول ابي البقاء وهو غير صحيح الا ان يقال ان مراده بيان الاختلاف
من غير ملاحظة زيادة كان باعتبار المعنى وعرض الزاهدي والقاضي ملاحظة
المعنى المقصود لانه علل به الخ اعلم ان القرات السبع المتواترات
كل واحد منها قران قطعي فيكون بمنزلة اية فيصح ثبوت الحرمة به كما قرر في الاصول
فلا يرد ما توهم المحشي فالمراد التعريض هكذا صرح الامام الرازي في تفسير
الكبير فما قيل انه تبع الزمخشري وهو مردود لان من الكذب ما هو مباح ما
هو واجب كما مقرر في كتب الفقه والضابطة ان كل مقصود محمود ان امكن
التوصل اليه بالصدق فالكذب فيه حرام وان لم يمكن الا بالكذب فهو مباح
ان كان المقصود مباحا وواجب ان كان المقصود واجبا ومندوب ان كان المقصود
مندوبا مرفوع لان تصريح الامام الرازي دليل على ان المختار على التحقيق في
مذهب الشافعي الحرمة وما نقل سواه فهو مجهول وعلى التسامح وصرح في الذخيرة
بان الكذب حقيقة حرام لا يحل بحال عند الحنفية وما روي انه رخص في ثلث
مواضع على التعريض لا على حقيقة الكذب فصار بالاتفاق بين الحنفية و
الشافعية كذب عند المالكية حرام فلا يصح ايضا قيل كان مذهب الشافعي
اذا ذكر في كتب الحنفية انه يجوز في ثلث مواضع عطف على يكذبون اعترض

بل

عليه بان ذلك لا يصح على مذهب الاخفش لان كلمة ما في قوله تعم بما كانوا
مع كونه مصدرية فيقتضي الضمير وليس في جملة واذا قيل لهم الخ ضمير يرجع
اليه واجيب بانه ذهب الى ما قال ابو البقاء ان المصدرية سواء كان حرفا
او اسما غير محتاج الى الضمير وان كان غيره يقول انها يحتاج الى الضمير على مذهب
الاخفش فالاول الوجه الثاني لصحته عند الكل ولافادته كون الآيات
على نمط تعداد قبائحهم وافادتها اتصافهم بكل من الاوصاف بالاستقلال
وهو الانسب بالمقام لكمال المذمة ويفهم كون هذه القبائح سببا للعذاب بطريق
الاولى ولهذا اختار الجمهور عطفه على يقول فالاولى للقاضي اتباع الجمهور
الا لنكتة ف وان رجح الاول بالقرب وعدم تخلل البيان وما يتعلق به
ولافادته نسبة الفساد للعذاب لان الحاصل في سبب كونهم اذا قيل
لهم لا تفسدوا الخ والظاهر منه ان سبب العذاب اصرارهم على الكفر وكلمة
كان ليس بزائدة بالنسبة الى العطف لعدم دليل الزيادة الذي جرى فلا يرد
ما اورد ههنا تامل واختلف في المسند اليه قيل هو لا تفسدوا وعند من يجوز
وقوع الجملة فاعلا وقيل مضمر يقدره هو او قول والجملة بعده مفسرة له
وقيل جملة لا تفسدوا على تاويل هذا القول وهذا هو المختار لعدم التكلف
ولصحته عند الكل وقوله لهم في موضع النصب بالقول واللام فيه
للتبليغ فلعله اراد به الخ قيل الاوجه ان المراد اهل الالفاظ بهذه
الآية من مفسدي الارض من المسلمين لانه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم
من المومنين مفسدون فيه لان اهل زمانه صلى الله عليه وسلم شامل للصحابة
وغيره سواء كان في المدينة المباركة او غيرها وعدم اظهار المعصية من الكل
خلاف الواقع وخلاف قول العلماء كما يدل عليه ما في التلويح ان الصحابي
الذي اشتهر بطول النبي صلى الله عليه وسلم على طريق التتبع والاخذ عنه
فهو عدل والباقون كسائر الناس فيه عدول وغير عدول انتهى ولهذا
خص الاصوليون الصحابي بذلك المشتهر لئلا يلزم العصمة وعدم
العدالة اليهم ويدل على وقوع المعصية من اهل زمانهم الآيات مثل
ان جاءكم فاسق نبا وان طائفتان من المومنين يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي

وعدوكم اولياء لان لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة
وفسر المرض بالميل الى الزنا واتباع النساء والاماء بالليل والتعرض لهن
بالرفث والمرجفون بالمسلمين الذين يحركون القلوب بايقاع الافعال الكاذبة
وبالمنجزين بان فلانا يتبع فلانة وفلانة يطاوعه وباذاعة الفاحشة وهذه المعصية
من قبيل الافساد في الارض كما قرر في التفاسير ويدل الاحاديث الواردة في قطع
الرحم وغير ذلك على ان الفساد يكون بالاشتغال ايضا فيتحقق في مادة الغير
القاضي ايضا لان الاية الى قوله ان هذه الآية معطوفة على يقول عند
الجمهور كما مر والزمخشري اجاز عطفه على يكذبون كما صرح في تفسير اعراب القرآن
فلا يتم الباعث على التاويل لان الضمير يرجع الى من ويصح المعنى مع كون
اهلها غير موجودين في زمان النزول فالاوجه ان يقال ان الجمهور قالوا ان الاية
نزلت في المنافقين وبعضهم قال في اليهود فحصل الاجماع المركب من المفسرين
فلا بد من التاويل وايضا الآيات السابقة واللاحقة في المنافقين فينبغي
ان يصرف ما روي عن ظاهره حتى يبقى نظم الآيات على نسق واحد ولا
يكون ما روي مخالفا لنظم الاية وظاهرها اقوى من المروي فيصلح للتاويل
فليكن هذا مراد القاضي تامل والظاهر ان ما روي اشارة الى تعدد الشان
فلا باس به فلا حاجة الى التاويل صح الحديث هاج لازم ومتعدي والمراد
هنا الاول بقرينة ربطه بالفساد واو المتعدي لقصد المبالغة
فان الاخلال الخ قيل رد لما قيل الكشاف حض هذا الفساد ولان فيه
زيادة بيان بفائدة قوله في الارض ويمكن ان يقال غرض صاحب القيل
ان فائدة قوله في الارض وهي التنبيه على صنيعهم يؤدي الى فساد عام
فيها ظاهرة غاية الظهور على تفسير الكشاف بخلاف تفسير غيره والى هذا
اشار القاضي بذكره منفصلا لقوله وهذا اظهر المعاني انما يفيد قصر
الحكم في تفسير الاعراب القرآني كافة مهيئة ان دخلتها جملة فعلية وللمتاخرين
من النحويين وبعض الاصوليين انها للحصر واستدل عليه ان الاثبات
المذكور وما للنفي ما عداه فلزم الحصر ورد بان جعل ما للنفي مع ان قول
نظم الفاظ وما هنا لو افادة الحصر لافادتها اخواتها المكفوفة فهم الحصر من سياق

25

الكلام لامنها وحكى ابن مالك انه سمع اجال انما والاكثر على هيئة غير مجموع انتهى فعلم ان ماوز
من الاستدلال في التلخيص لايتم والظاهر انه مخالف لما في الرضي ان المشهور عند النحاة
والاصوليين في افادته الحصر المستند الا نحو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
وانما الولاء للمعتق ورجيب بان المراد في الخبر التاكيد ويمكن التوفيق تامل
الا المنبهة الى افادت كعقابهذا مختار الكشاف ومن تبعه والجمهور على انه لاتركيب
فيه لان الاصل عدم التركيب ولانها وقعت في موضع لايصح وقوع النفي فيه
نحو الا ان زيدا قايم لانه لايصح فيه لاان زيدا قايم اذ ليس من تركيبهم ولانها
وقعت قبل رب وليت وقبل النداء ولايصح لا فيها وعلامة الا التي حرف تنبيه
صحة الكلام بدونها لايكاد الخ يشير الى الاكثرية لتخلفه في البعض
لردما في قولهم في موضع الحال واللام بمعنى مع والمعنى ان التوسيط يفيد المبالغة في
الرد في ما قلوبهم من التعريض قيل فيه تعريض لضعف الكشاف حيث
جعله لردما يفيده انما نحن مصلحون بنفسه وذا لا يفاد الا بجعل تعريف الخبر لقصد
المسند اليه على خلاف المشهور وان تعريف الخبر باللام يدل على ان كل فساد
صادر منهم وهذا مبالغة في اتصافهم بالافساد لمعنى صريحي فلا ضعف في عبارة
الكشاف في حر النصب على المصدر ومذهب سيبويه انه منصوب على الحال
من المصدر المفهوم من فعل المتقدم وليس صفة لانه يودي الى حذف الموصوف
في غير المواضع المستثناه اوكافة هذا التجويز من الزمخشري واعترض عليه
بان لاضرورة تدعو الى كف الجار عن العمل مع امكان ان يكون ما مصدرية ويبقى
الجار على عمله وبان غيرها من حروف الجر اذا دخل على ما يكون مصدرية فكذا الكاف
وا استدل به الخ المراد بالزنديق هنا من يظهر الايمان ويخفي الكفر ووجهه
ان الايمان المنافق لما كان مقبولا عند الشارع كما هو مدلول هذه الاية
ولا فرق بين الايمان وتوبة الزنديق فيكون توبته ايضا مقبولا عند الشارع
بهذه الاية لانه من افراده لان العبرة لعموم اللفظ وان نزل في الاية النص
وما قيل انه يجوز مخالفة الخاص للعام لخصوصية فيه مردود ظاهر الكن بقي شيء
وهو ان ليس في الاية دلالة انه في اراده المنافقين فلا يدل على ما مر
نعم قالوا انؤمن كما امن السفهاء فان قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة

الآية
صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بذلك او قالوا بالكلام اللين لا الفظ وهذا على تقدير كونها
في شان المنافقين واما على تقدير كونها في شان اليهود ومسلمي اهل الكتاب
كما روى الكلبي عن ابن عباس فلا ورود لانهم مجاهرون بالكفر وقصة ابن مسعود
وجعفر طيار ارسلا الي حبشة فلقيا عبد الله بن سلام في الطريق وكان بينهم
عبد الله لما وصل المدينة اسلم وقال يا رسول كنت في القوم سيدا فاني
دعوت ترجوا ان يؤمنوا فدعاهم فدخل عبد الله بيتا فقال عليه السلام لهم ما تعدون
فيكم عبد الله فقالوا سيدنا واعلم يهودي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان هو يسلم اتسلمون قالوا هو لا يسلم مرارا فخرج عبد الله من البيت فقال يا
اعداء الله اما وجدتم نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة في مواضع
فقالوا انا ما كنت اهلا لما قلنا انك رجل سفيه وقالوا انؤمن كما آمن السفهاء
كذا في الزاهدي ولا يجوز ان يكون هذا القول في وجوه المؤمنين على سبيل النفاق
كما زعم لانهم كانوا متبالغين في الاخفاء لشدة خوفهم عن المؤمنين كما يدل عليه
قوله تعالى كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم عدوه ويدل القصة كما
سيجيء فكيف يقولون قولا يتبادر منه الخوف مع انه خلاف الواقع لما نزل
ايضا لم يبق المشبه به في الجواب تحققا كما كان في قوله كما امن وايضا ينبغي ان
يقولوا على هذا التقدير بصيغة الماضي لا المستقبل كما لا يخفى على المتامل
لانه اكثر طباقا ذكر السيد بان السفه يتضمن الجهل فذكره ذكر الضد فيحصل
الطباق بينهما بهذا الوجه فلا يرد ما اورد بيان لمعاملتهم دفع لدخل وهو لزوم
التكرار وهو ظ لان محصول ما سبق ايمانهم لمجرد القول وليسوا المؤمنين حقيقة
وهو محصول هذه الآية ايضا فلزم التكرار ولم يدع انه تكرار على تقدير وترك
القيد بناء على الظهور واشارة الي ترجيح عطفه على يقول لكن ينبغي ان العلم
ان بيان افعالهم الشنيعة ومقالتهم القبيحة صار مبتدا من قوله تعالى واذا
قيل لهم لا تفسدوا الا ان القاضي تعرض ههنا لان وهم التكرار نشاء من ههنا
قيل فيه ان معاملتهم مع الكفار ليست بيان النفاق فيه ان القاضي لم يقل ان
الآية سبق لبيان النفاق حتى يرد ما اورده على تقدير التسليم مجموع المعاملتين
بيان للنفاق وهو ظ لا ان كل واحد مستقل به ودفع البواقي ظاهر

76

مما تامل روي ان عبد الله بن ابي الخ و لهذه القصة سبب لها دخل تام فعدم ذكرها غير سديد
وهي حكي ان عليا رضي الله عنه قال من يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فان المنافق شر خليقة
الله فقال له عبد الله مهلا يا ابا الحسن ان تقول هذا والله ايماننا كايمانكم ولقد تبعنا تصديقكم
ثم انهم افترقوا فقال لاصحابه كيف رأيتموني فعلت فاثنوا عليه خيرا كذا في تفسير فقيه
ابي الليث وبعد ملاحظة هذه التتمة لا يخفى شبهة القصة لنزول الآية فكان القاضي اكتفى
بشهرتها او لتردد طرق ثبوت الايمان منهم لنفسهم اكان بالجملة الاسمية والفعلية
اما نفس الثبوت كان مقررا منهم كما يدل عليه النص وايضا ولكن التردد بعد ثبوت النقل
من الثقات بعيد يقع بعضه و لاقيته الي آخره هكذا عبارة الكشاف وقال
شارحوه حق العبارة تقول علي الخطاب لان صدر الكلام بمنزلة اجزاء الكلمة اذ قالوا
اصح ان يكون هو وما بعده اذن لصيغة الخطاب اي اذا استقبله يقول بعضه
ولا يصح اذا استقبله يقع لقيته لا تنعطف هو بتقدير كون القائل نفس المخاطب وقيل
هذا انما يتوجه لو كان لقيته بصيغة المتكلم اما لو كان بصيغة الخطاب فلا اذ لا كلفة
في قولنا يقع لقيته انت اذا استقبلته والجواب ان كلام شارحوه بعد ثبوت
صيغة التكلم في المصنف تامل دعوي بالي لتضمين معنى لانتهاء متعلق بالي فكانت
كما هو صريح عبارة الكشاف اذ الثاني لا يحتاج الي التضمين فلا يرد ما توهم المحشي في
تفسير الزاهدي يقول العرب خلوت به و لا تقول خلوت اليه فكيف يجوز استعماله
بالي في القرآن وهو افصح كلام قلت اذا دخل ابتداء من غير ان ينصرف عن يقول
خلوت به فاما اذا انصرف عن احد و دخل علي غيره تقول خلوت اليه فمعناه
اذا خلوا عن المؤمنين منصرفين عنهم الي شياطينهم وقيل الي بمعنى مع كما قال الله
تعالى من انصاري الي الله اي مع الله انتهى كلامه فعلم ان استعمال الخلاء اما بالجار
والي في الاصل وقد يكون الي بمعنى مع محاذرا وكونه بمعنى السخرية محاذر ويكون
مع الباء والاصل الخصه ولا يعدل عنه الا الضرورة فالجار انقاب عليها ولهذا
نقل معنى آخر بقوله قيل وما ذكر المعنى الثالث لان فيه تكلفا كثيرا كما لا يخفى والنظر
ان التوجيه الاول من القاضي مبني على كون الي بمعنى مع فينبغي ان يؤخر بل ينبغي
ان يفصل الكلام كما فصل الزاهدي تامل . ويشهد له وجه الشهادة انه
لم يثبت من ملحقات بعضه بمعنى وثبت تفصيل فهذا يدل على زيادة الباء دون

1

النوع في ح الاول فاندفع ما توهم من عدم الشهادة   ومن اسمائه الباطل عرضه
التأييد ويكفيه كون الاصل الحاق المحتمل بالثابت   لانهم قصدوا انشاء او لا اي
انهم ا قصدوا انشاء الحكم المنكر الى المنكر بل احداث الايمان وانشاءه فلم يصح تاكيده
والاستعارة صنع المصنف للانشاء لكثير او ثانيا اي ان وجوب التاكيد في صورة الانكار
مقيد بعدم كون الخبر مقصوصا وبعدم كون المخبر مغتظرا بكلمة بل يكون للكلمة رغبة ويكون
له اهتمام في اعلامه ويكون في زعمه رواج مع التاكيد في الجملة والا لا يجب لان الفورات
تتعذر بتعذرها وفي عدم الرواج يكون عبثا فلا يسقط من هذا المقام مقام آخر للتاكيد
او ترك التاكيد بل يفهم قيود في قاعدة وجوب التاكيد وهذه القيود معتبرة عند
علماء المعاني ليس اعتبارها مختصا بالكشاف تامل والظاهر من القصة انهم اكدوا دعوى
الايمان لكن الله تعالى حكى قولهم بلا ذكر التاكيد تنبيها بان التاكيد عبث ولا ينفع
للعاقل ان تؤكد الكذب المحض او انهم يقولون بكلمة الطيبة عندهم لان الكلام في
المنافقين الذين اظهروا الاسلام ثم لاقوا المسلمين والظاهر من حالهم تكرار كلمة الايمان
لا ادعاء حدوث الايمان لانه يوجب كذبهم في الايمان السابق ولهذا لم يتعرض اكثر
المفسرين له الا ان يقال انه اشارة الى نزوله في حق اليهود   او بدل الكل
والحق مجيئه في الجمل مطلق عند ارباب المعاني كما صرح التفتازاني والسيد في شرح
المفتاح حيث قالا ان قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم مثال بدل كل
عن كل كذا صرح علماء التفسير والنحو وان زعم صاحب التلخيص بعدم مجيئه و
التفتازاني والسيد في المطول وحاشيته تبعا له في شرح كلامه واما كونها بدل
اشتمال بعيد كما لا يخفى   لمقابلة الخ اي لوقوع اللفظ في صحبة لفظ آخر او
يكون المراد الباعث على المجاز ان لا يفوت لهم جزاء باعتبار اللفظ ايضا وليس
المراد من لفظ المقابلة انه كلمة تامل تعرف وانما استونف ولم يعطف لئلا
لان في صورة العطف يوهم ان عطفا على انا نحن مستهزؤن بجعله مقولا لهم تعدد
سؤال لم اجرى الله تعالى عليهم احكام المسلمين مع كون افعالهم هذه ولم صاحب
المؤمنين معهم فاجاب بما ذكر وليس قوله تعالى انما نحن مستهزؤن من مقولة الكفار
والاستيناف في عبارة القاضي والكشاف على المعنى الاصطلاحي ولا باعث
على العدول وما ذكر المحشي فمدفوع بادنى تامل وقيل هذه الثلثة التي ذكر القاضي

طفيفي

بخصوص الاستيناف مقدر باسم الله اما لنكتة لمطلق الاستيناف الاشارة اي ان ما
ارتكبوه من الاستهزاء يبلغ في الشناعة الى حد يمنعي ان لا يمل لكل ما يفعل الله بهم ولم
يتعرض لها المص لظهورها وفيه ان المستانفة يكون جواب لسوال لم لا يقال ما ليتما
عند الكشاف مقدر لم اجرى الله اه عنده كما مر والص عدل عنه لنظر مع انه لا يتم
للامر ان الايهام المذكور   من مد الجيش الخ تبع فيه الزمخشري والحق ان عند
المفسرين والمنقول من ابن مسعود وابن عباس انه من المد في العمر وفي كتب
اللغة والتفاسير ان المد متعدي للامداد والامام حيث صرح معالم التنزيل والكواشي
والمغني والعمدة وفي التاج والقاموس مده وامده واحد يعني كلاهما متعد بلا واسطة
وفي الكواشي انه جاء مد له ايضا وبهذا فسروا قوله تعالى نمد لهم نمهلهم ونطول اعمارهم
فالظاهر الحق مع الجمهور سيما اعلماء الصحابة باللغة ومراد الله منهم فلا يصح ترجيحه
واختيار متابعة المعتزلة تامل   ويدل عليه قراءة ابن كثير والدلالة باعتبار
زعم الكشاف لانه لفرق بين الامداد والمد بان الامداد ما جاء بمعنى الامهال فلا يرد
ما توهم المحشي   فما تعذر عليهم الخ انظر ان وجه المعرفة بين اهل السنة والمعتزلة
بكون الاسناد متعذرا على الحقيقة عند المعتزلة وغير متعذر عند اهل السنة اذ لا
قبيح لله في فعل العبد عندهم وقبح له تعالى فيه عندنا كما يدل عليه ما في المعتزلة ان
الآية دليل اهل السنة فانه قال ويمدهم وهو اسناد فعل الى نفسه تعالى في طغيانهم
يعمهون وهو انساب فعل العبد فدل على ان العبد فاعل والله تعالى لفعله خالق
ويبطل قول الجبرية بان لا فعل للعبد وقول القدرية ان لا صنع الله في فعل
العبد وفيه تامل لان مدار كون الاسناد حقيقة على الفاعل لا على الخالق كما
بين في محله ولذا لا يصح اسناد الكفر والطغيان والاسلام ونحو ذلك الى الله
حقيقة الا ان يقال يفهم من تفسير الكبير آه الاسناد باعتبار الخلق حقيقة كما هو باعتبار
الكسب فلا يلزم من صحة اسناد هذه الافعال منا الى الله سبحانه لانه توفيقي لا
لعدم كونه حقيقة ويدل عليه انه لا يصح الاسناد بطريق المجاز ايضا لكن الحق
ان كون الآية دليلا موقوف على كون المد بمعنى الزيادة في الطغيان لا بمعنى
الامهال والظاهر هذا المام فلا يتم الدليل الا ان يقال ليس غرضه اثبات ذلك
بهذه الآية بل غرضه ان في الآية دلالة في الجملة كما نقول فيها اشارة الى مطلوبنا

تامل واعلم ان قوله تعه في طغيانهم يعمهون حال ان مترادفان او متداخلان على التفسير المختار وعلى غيره
يحتمل ان يتعلق الظرف بالمقدم او المتاخر وقيل على المختار رايه يحتمل بالمقام بحذف المضاف
اي يمهلهم في جزاء طغيانهم وفي المدارك هذه الاية على المعتزلة في مسيلة الاصلح يعني
رئيسهم الزمخشري فسر المد بمعنى الزيادة فيكون حجة عليهم فلا يرد ما قيل ان صاحب
المدارك فسره بمعنى طول العمر فكيف يكون حجة عليهم اولئك الذين اشتروا
الخ معترضة لبيان شناعتهم او مقررة لما قبلها اما كونها للعلة ففيه تامل اختاروها قيل
الاولى لتقديم استبدلوها واستعمال او مكان الواو لا سياتي فيه ان اشار بتقديم
اختاروا ان الاختيار اصل لابد منه والاستدلال تابع قد يعتبر وقد لا يعتبر ولا يرد عليه
شيء ومنقول عن ابن عباس لكن يكون الباء بمعنى على في هذا التفسير للوجه الاول وهذا
اي بالواو دون او هذا هو اليق لما سياتي كما لا يخفى على الفطن واعلم ان النكتة
في العدول عن الحقيقة الاشعار بتمام هذا الاختيار اذ الاشتراء يكون بعد تمام الاختيار
عادة الاشعار الى غيرة ما اختاروها من الضلالة وبذل الهدى عندهم لان المقصد
في البيع المبيع والثمن مستبذل ففيه تحقيق يفتضح حالهم على الوجه الكمال لان
حالهم ضد حال العقلاء وان ابى بلفظ الاختيار يفوت الاشعار المذكور
واصل بذل الثمن الخ والوسيط وغيره حقيقة الاشتراء الاستبدال
والعرب يجعل من اثر شيئا على شيء مشتريا له وبايعا وان لم يكن بيعا والاشتراء
قال ابن عباس اخذوا الضلالة وتركوا الهدى وفي التاج الاشتراء خريدن
و فروختن البيع والمبيع فروختن وخريدن وفي القاموس شراه ملكه
بالبيع وباعه وكذا اشترى وباعه يبيعه بيعا ومبيعا والقياس مباع اذا باعه
واشتراه فهما من الاضداد وعلم ان ما قاله القاضي ليس معناه في الاصل اللغة
والا في عرفها بل هو معناه في عرف الشرع وهذا المقام ليس لبيانه تامل
ولذلك اي لعدم الفرق بين مدخول الباء الذي هو الثمن وبين المتبوع بالذات
يمكن ان يجعل المشتري بايعا وبالعكس فصارا من الاضداد ولانه يجوز ان
يعتبر الاشتراء بمعنى خريدن او فروختن بالنسبة الى شيء واحد وهذا هو المراد
من الاضداد في عبارة القاضي ظ وليس كذلك لان كونهما من الاضداد التصريح
اهل اللغة بوضعهما للضدين الا ان غرضه بيان كونهما من الاضداد عند الشرع

وهذا لا يخلو عن شيء فلا يرد ما توهم والمعنى دفع لدخل هو كيف يصح الاستدلال وكيف كان
الهدى حاصلا لهم واجيب ايضا بانها نزلت في قوم آمنوا ثم كفروا او في قوم اليهود
الذين كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما جاء كفروا به وعلى هذا التفاسير لا يرد
ما قيل ان الاشتراء المذكور لا يختص بهم بل يوجد في المجاهر ايضا اما على تفسير القاضي
فلانه اشار بقوله الضلالة التي ذهبوا اليها الى ان المراد من الضلالة المعهود وهي
النفاق والخداع والفساد وغير ذلك وعدم وجدانها في المجاهر بديهي واما على التفسيرين
الاخيرين فعدم الورود ظاهر لان الآية ليست في المنافقين فعلم ان السوال لا يرد على
الآية الكريمة بل على زعم ان معنى الآية ان المنافقين اشتروا الكفر مطلقا بالايمان
الفطري وعلى هذا مشترك بينهما على انه يمكن ان يجاب على هذا التقدير ان الاشتراء
المحقق من المجاهر اتبع اباءه كما نطق به القرآن في غير موضع والمنافق مستقل
في هذا الاشتراء من غير اتباع لاباءه كما اشار اليه سبحانه بتعريف الخ ثم ما ذكر المحشي
من الجواب ضعيف بين لان غرض السائل ان المقام لذكر القبايح التي خاصة بالمنافقين
فكيف يصح ذكر المشترك في هذا المقام فلا يصح الجواب بان الكلام فيهم وما ذكر
من العلاوة ثم لان مقابل هو لا المنافقين المجاهرون الذين دل عليه قوله تعالى
ان الذين كفروا فكيف يكون المجاهر ارجى بل الامر بالعكس لان في المنافقين
رجاء بالنسبة اليهم تامل وما ذكره المحشي لا يكاد يصح ... وبالتوفيق هذا ضعيف تام تامل تعرف
تمسكا لخسارهم المذكور في الكشاف حاصل ما قال التفتازاني انه اشارة
الى ان المقصد الاصلي من الترشيح تصوير خسارهم بخسارة التجار التي يتحاشا
عنها اولوا الابصار لتقوية المبالغة لا تصوير الاستبدال بصورة التجارة كما هو
الشايع في الترشيح فانها ليست مما يفيد زياده مبالغة كما في استعارة الاسد
للشجاع بل الشبه ان يكون من قبيل استعارة الاسد لصورته المنقوشة فان
الاستبدال في صورة البيع لانه ليس في تعبير الاستبدال بالاشتراء مبالغة
فلا يرد ما اورد المحشي وما ذكر المحشي من المبالغة في حصول مجرد التعبير المذكور غير
محتاجة الى الترشيح اسناده الى التجارة الخ فان اعتبر الاسناد اولا
ثم النفي يكون من قبيل المجاز العقلي وان اعتبر النفي اولا ثم الاسناد فهو من
المجاز ايضا ان اريد عدم الفعل عما من شانه ان يكون متصفا به كما يشير اليه

مقابل

سناد

تغيره بالخسران وان اريد عدمه مطلقا يكون حقيقة وسر ذلك انه اذا اعتبر الا
او لازم النفي لزم ان يكون المسند اليه مما يتصور اسناد الفعل اليه وثبوته له فاذا
لم يثبت كان مجازا وكذا اذا كان المراد عدم الفعل عما من شانه الفعل
بل هذا مندرج في الاول في التحقيق وان اريد النفي مطلقا او لازم السند
يكون حقيقة لانه لا يستدعي مثلا تصور الربح والكتابة للتجارة ويكون هذا
في قوة معدولة المحمول ولهذا صار مستقلا في حكم المجاز والحقيقة بخلاف الاعتبار
الاول فانها سالبة فيكون تابعة للموجبة بقي ان هذا الحكم معلوم للعارف
بالوضع لان كل واحد يعلم ان الصوم لا يكون للنهار فيكون اعتبار فلهذا
جعل البعض مثل هذا التركيب من المجاز ولم يلتفت الى هذا الاحتمال وعلم
منه انه لا حاجة الى جعله كناية في كونه من قبيل المجاز تامل لطرق التجارة

الخ رفع لما يرد من ان ما وجه الجمع بين عدم الربح وعدم اهتدائهم بالواو ودفعهم
على الاشتراء المذكور بالفاء مع ان الاهتداء ملائم للمستعار له على ما هو شان
التجريد لا المستعار منه على ما هو شادة الترشيح على ان فيه تكرار ايضا لان
عدم الاهتداء يفهم من الاستبدال المذكور فاجاب بان المراد بالاهتداء
اهتداء طرق التجارة فيكون ترشيحا ايضا والغرض تشبيه حالهم بحال من ضيع
راس المال لان راس مالهم الفطرة السليمة فلما ضيعوها لم يبق لهم استعداد
الوصول الى الحكم كما لم يبق للتجار استعداد النفع بعد تضييع راس المال ~~الوصول~~ الحق
في حصول ما كانوا مهتدين لم يبق لهم استعداد الوصول الى الحق وتفريعه على ما قبله
وعدم تكراره بالنسبة اليه لا خفاء فيه فلا يرد ما اورده المحشي تامل
والذي بمعنى الذين اشارة الى انه ليس مخفف الذين وجواب دخل
وهو انه تقع كيف مثل الجماعة بالواحد اجاب بان الذي جمع معنى ان اعتبر
ارجاع الضمير الى الموصوف او قصد التمثيل لجنس المستوقدين لا تقول ان السؤال
لا يتوجه بعد التشبيه تشبيه الحال بالحال لان الاصل يقتضي رعاية المطابقة بين
الحالين في كونهما للواحد او للجماعة لان المماثلة حينئذ يكون اقرب الى القبول
وما نافية اجاب بان الذي مخفف الذين بحذف النون لانه لا يصح
افراد ضمير استوقد لانه جمع لفظا لان المقدر كالملفوظ ومعنى لانه ظاهر صرح به

الرحمن

79

الرضي وما ذكر المحشي هنا لا يخفى ضعفه تامل لتعرف وما موصولة في معنى الامكنة انتصب على
الظرف يعني لفظ ما بمعنى مكانا مبهم لان تعريف المبهم يصدق عليه وهو غير المحصور
من المكان فلا هنا من يصح تقديره في والحصر في الجهات الست ليس مذهب الكل
حيث قال الرضي عند حكاية المنصوب من المكان نوعان المبهم والمحدود ويدخل
في المبهم الجهات الست وعند ولدي وسط وبين ودون وازاء وحذاء وتلقاء وما هو
بمعناها وهذا اولى لانه يحتاج الى التكلفات في الحمل فلا يرد ما اورد
والاستيناف اشار بتاخيره الى اختيار كونه جوابا كما اختاره صاحب كشف الكشاف
لان الافصح الذكر لعدم استطالة الكلام ولان التقدير بلا قرينة تصلح لمذكور جوابا
لا يجوز ولان جعله من تتمة التمثيل يطابق التمثيل الاتي بعده ولان دأب البليغ
المبالغة في المشبه به يلزم المبالغة في المشبه بطريق الاستدلال ولان وجه التشبيه
بين تمام فلا معنى السؤال عنه وجعله لو التعيين المشبه به وجعله به لا اضعف
منه لانه مع بعده فيه فوات المعنى الذي حذف جواب لما لاجله بل ادعا ان
ذهب الله بنورهم ابلغ من جملة التمثيل والا لم يكن من الحالة المقتضية للابدال
في شيء ولان ابدال الفعلية من الاسمية لا يجوز وايضا البدل من الجملة التي لا محل
لها من الاعراب غير جائز وبعضهم رجح الاستيناف لان كونه جوابا يحوج الى
التاويل في المواضع بغير ضرورة لان نسبة اذهاب نورهم الى سبحانه لا
يحسن لانه ليس منهم تقصير ولان اضافة النور اليهم يكون مجازا ولان
المناسب ذكر الضوء دون النور ولانه يلزم فيه عدم مطابقة الضميرين لكونه
مفردا في الاول وجمعا في الثاني ولانه لا يكون نصا صريحا في اذهاب النور من
المنافقين والمقام مذمتهم يقتضي التنصيص والمشبه لا يلزم ان يكون مساويا
للمشبه به فيصير محتملا والجواب عما ذكر ان القرينة ظاهرة وهو قوله ثم ذهب
الله بنورهم وعدم صلوحه بلا تاويل يكفي لباعث التقدير والذكر مع القرينة
استطالة والمطابقة بين التمثيلين حاصلة لحصول المبالغة بالتنصيص
ودأب البليغ رعاية مقتضى المقام وهو على الكامل في الاستيناف دون
الجواب وجه الشبه خفاء ما صار معلوما مما سبق على وجه لا يبقى شبهة لان ايمان
المنافق من الاقرار ليس سببا الا المنافع الدنياوية وقد ترتب هذا

المطلوب عليه واما السعادة الآخروية فسببه الاقرار والتصديق فلا يصح لانهم
حرموا عن المطلوب فلا يصح تمثيلهم بالمستوقد الذي باشر السبب للمطلوب
ثم حرم عن نيل المطلوب فدفع حق سبحانه بانه اظهر نفاقهم بسببه والمومنين
فما بقي لهم العزة التي قصدوا فبدل رسمهم بالمنافقين ولم يصاحبوهم في الخروج
الى الحرب حتى لم يصير وشركا في القسمة كما يدل قوله ذرونا نتبعكم الآية وهو
معنى ذهب الله بنورهم او بانهم زعموا ان الاقرار فقط يكون سببا للسعادة
الاخروية ايضا والدنيا بالنسبة الى الآخرة قليلة الا اعتبار لها فصاروا كالمستوقدين
في الحرمان بعد السبب في زعمهم ونبه عليه بقوله ذهب بنورهم لان معنى سيذهب بنورهم
الذي زعموا في الآخرة ويدل على زعمهم قوله تعالى ويحلفون له كما يحلفون لكم الخ كما مر
بانه تعالى خلق فيهم النفاق بعد دخولهم في الاسلام خالصا عند وصوله عم الى المدينة
كما يطفأ نارهم بعد الاضاءة يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعله
ويسأل عما يفعلون وهذا قول السدي وعلى اضافة النور اليهم ظاهر ويصير
وجه التشبيه في نهاية الصحة او نقول وجه التشبيه ما زعم من مباشرة السبب
الحرمان عن المطلوب بل الانتفاع القليل اولا ثم الخسران التام والتحير الكامل و
المستوقد ينتفع قليلا بها وبنورها ثم لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في
نور ثم زال عنه اشد منه تحيرا مسالك الطريق على ظلمة مستمرة وكذا المنافق
يحصل لهم خسران كامل لكونهم في الدرك الاسفل والاستهزاء المومنين
بهم وغير ذلك او سؤال عن تعيين حال المشبه به التي اشتبه المنافقون
في تلك الحالة به لتعدد احوالهم وصلاحية كل الا ان بعضها اولى لحصول
المبالغة في التشبيه لان اطفاء النار لا يستلزم الا عدم نور النار لا عدم
النور مطلقا فقال سبحانه المشبه به المستوقد الذي لم يبق له نور واما بقاء
حرارة النار فلا يضر بل نافع في كمال خسران المستوقد لسبب احتراقهم
بها صرح به في معالم التنزيل والجواب عما يرد على كونه بدلا انه ما اراد البدل
الاصطلاحي بل اراد انه جملة مبينة كما يدل عليه قوله على سبيل البيان فلا يرد
ما ذكر واسناد الاذهاب الى الله تعالى وجوه اربع الاسناد على
تقدير رجوع الضمير الذي استوقد في الاول حقيقة كما مر وفي ثلثة مجازا

بلى

لكن في الآخر من قبيل ادمتي بلدك حتى وفي الثاني والثالث علي عادة العرب فانهم ينسبون
الفعل الذي لتسعه حقيقي او سماوي اليه سبحانه وتعالى وعلى تقدير رجوعه الي المنافقين
لا خفاء في الاسناد ولذلك عدي الفعل بالباء وهذا الفرق مبني على مذهب
المبرد والسهيلي دون الجمهور فان الباء والهمزة مترادفان عندهم والاية يؤيد مذهبهم
لانه تعالى لا يوصف بالذهاب ويؤيده قراءة اليماني اذهب نورهم لان اتحاد القراءتين
اولى من اختلافهما فلا يتم ما ذكر القاضي ولذلك عدل عن الضوء هذا ايضا
على الزمخشري والاتم ثبت الفرق عند غيره بل قوله نور السموات والارض يدل
على العكس مع قول القاموس النور بالضم الضوء في بيان معنى النور يدل على الترادف
وكذا سائر كتب اللغة لم يفرق بين معنييهما ولذا قال صاحب الداير ان تفحصنا
كتب اللغة لم نجد فيها الفرق بينهما بل لا فرق بينهما بحسب الاستعمال وبهذا ضعف
ما نقل ملا الهداد في حاشيته من القاضي شهاب الدين ان بينهما تباينا واستدل على
التباين بقوله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا لان الظاهر انه جعل ضوء الشمس
قيما لنور القمر وجعل الامام الرازي دليلا على كون الضوء اخص والكل باطل
لان القران لا يدل على شيء مما ذكر ولهذا لم يفرق جمهور المفسرين في الترجيح
بينهما واكد ليس المراد ان الغرض منه التاكيد الاصطلاحي بل سوقه لبيان تحيرهم
وجاء تقرر زوال النور ضمنا لان الظاهر مما قيل باضافة النور اليهم وبجعل ذهابه
متصلا بالاضاءة ان النور الذي حصلوا بايقاد النار صار معدوما في الجملة لان
العادة بخلاف ذهابه متصلا بالكلية فيكون المراد ان ما قبله كان محتملا وهذا
نص فيه فصح العطف بلا خفاء وما قيل من كونه حالا مؤكدا مع انه يحتاج الى حذف
قد ومقتضى تعقيبه مضي تركهم في ظلمات بالنسبة الى الذهاب بنورهم وذلك
خلاف الواقع مخالف لما قرر في النحو من انه يمتنع الواو في الحال المذكورة ووصفها
جعل لا يبصرون صفة مع كونه محتاجا الى الرابط وهي ههنا او فيها ولم يجعل في
ظلمات ظرفا لتركهم ولا يبصرون مفعولا ثانيا لان الخبر لم يجئ للتاكيد بخلاف
الصفة ولم يجعل هذا حالا من المفعول لانه ح يصير متقدما في المعنى من المفعول
الثاني الذي هو خبر في المعنى فيصير تاكيدا على انه ح الواجب اتصاله بذي الحال
لا التباس كما قرر في النحو ويصير المعنى ح الظ غير مفيد للمبالغة لان حاصله ح

سراي م

تركهم الاعمى في ظلمات بغير مفيد ح تامل وظلما تهم آه ليس غرضه بيان لترجيح
حذف جواب لما على عكس ما اشار اليه اولا بتقديم كون ذهب الله بنورهم جوابا
له او يدل عليه ما سيأتي ايضا في بيان احوال التمثيلين تعريفا وتركيبا بل غرضه اخذ
هذه الظلمات في جانب المشبه من صيغة الجمع وفي جانب المشبه به بطريق
الاشارة فصار ادله وآخره مطابقا وعليه المفسرون والحذف مجرد احتمال
ذكره بعضهم وان يراي من ظاهر كلام الكشاف توضيحه لكن بعد التامل
الصادق يظهر عدم الترجيح والآية مثل ضربه الخ آخذه من قول الكشاف
وفي الآية تفسير آخر وهو انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب
ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم بالنار والضلالة بذهاب النار فعلم مما
تقدم ضمنا بطريق الدلالة او الاشارة مرجع عام وهو من اتاه آه فتمثل مثلهم
بطريق العبارة بجميع الانواع التي ذكره القاضي لكن هذا التصرف مخالف لظاهر
سوق النص لانه في بيان احوال المنافقين خاصة ولهذا لم يذهب اليه المفسر ولا
يدفع بان مقصوده ان العبارة خاصة بالمنافقين لانهم مرجع الضمير والمقصود
بالتمثيل وغيرهم حاو بالاشارة او بالدلالة لانه ح لا يصح مقابلته بقوله او مثل
لا بانهم آه لان الشمول بذلك الطريق موجود فيه ايضا كما لا يخفى على الفطن
باهلاكهم وانتشار حالهم اشارة الى تفسيرين احدهما اعتبار انقطاع الانتفاع
من جانب المنافقين بالموت وثانيهما انقطاعه باطلاع الله على اسرارهم
وافتضاحهم بين المسلمين وتسميتهم باسم المنافقين لان المقصد الاصلي عندهم
من النفاق كان العزة وصرح بهما في الكشاف وغيره ومن زاد تفسيرا في الكشاف
حيث قال والاوجه ان يراد به الختم لقوله صم بكم عمي والكلام في ان التمثيل من المركب
او المفرق سيأتي بعد التمثيلين وههنا محتمل لكليهما فلذلك قال الجمهور ارتفاع
هذه الثلثة على انها اخبار متباينة لفظا ومعنى لكنها في معنى خبر واحد لان مالها
الى عدم قبولهم الحق فصح كونه فلذلكة باعتبار المآل وقال بعضهم خبرية معناه الدعاء
وهو خلاف الظاهر فهي على حقيقتها فيه بعد لان الظاهر ان الغرض
من ذكر هذه الثلثة كونهم في كمال الحيرة لان المطابق للواقع بحسب العادة
هذا لا ما ذكره تامل قرأت بالنصب هذه قراءة ابن مسعود وحفصة

او كصيب

181

ام المؤمنين وخرجوها على وجوه احدها مفعول ثان لتترك وثانيها حال من مفعول وثالثها
منصوب باعني ورابعها حال من ضمير لا يعصرون وخامسها منصوب على الذم
وضعف بانه مشروط بتقدم موصوف يكون ما بعده تابعا له البكم الخرس في تفسير
بيان الاعراب الابكم الذي لا ينطق ولا يفهم فان افهم فهو الاخرس وقيل الابكم والاخرس
واحد والفاء للدلالة ويجوز ان يكون ما بعد الفاء مسببا لما قبلها واليه اشار من قال
انها مستانفة وعلى ما ذكره القاضي الفاء للتفريع او للعطف او في الاصل
للتشكيك في الشك واليه ذهب عامة النحاة ومثل الامام ابي زيد الدبوسي
وغيرهم فانظر انهم ما قالوا بغير النقل عن ائمة اللغة بل هم الذين تثبت اللغة
بقولهم فظن عدم التحقيق عليهم ظن سوء تامل ثم اتسع فيها آه كذا في الكشاف
وفيه عدول عن طريق المشهور وهو ان او بعد النفي تفيد العموم وبعد الامر تفيد
التخيير وهو على وجهين احدهما لا يجوز الجمع سواء كان الامر للاباحة او للوجوب وهو
فيهما كان الاصل فيه الحظر الثاني ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل ثم ان كان
الامر للاباحة كما في جالس الفقهاء او المحدثين جاز الجمع لان اباحة مجالستهم ومجالسة
غيرهم قد كانت قبل فبالامر اقتصرت على المذكورين وتحصيل الامتثال بالجمع
كما يحصل بالواحد لان المقصود هو الاقتصار حاصل فيهما وان كان للوجوب كان
الامتثال بالواحد لا غير اي بالجمع لان الامر لم يتناول الا واحدا في الجملة
لكن لا يجزم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى
على ما كانت كذا في الكشف الكبير لكنه خلاف المشهور لان جواز الجمع فيه
مختص بالاباحة ولا يجوز الجمع في التخيير وجاء للابهام وللتفصيل النظر وجه العدول
انه اشار الى ان او موضوعة لاحد الامرين مع الشك عند الجمهور كما مر ثم اتسع
وجرد عن الشك وخصوصية الاباحة وغيرها الى معنى مدلول كلمة او بل كل جار من
شيء كما مر الاشارة اليه في الجملة في بيان التخيير والفرق بين الابهام والتفصيل
ان الابهام فيما اذا عرفت ثبوت الحكم لواحد معينة وقصدت ان تبهم الامر
على المخاطب والتفصيل اذا لم تقصد ذلك والتعميم في النفي يجيء من النفي عن احد
غير معين قوله وجوب العصيان اي الكف عن اطاعة كل واحد بطريق اللزوم
فلا يرد ما توهم وانت مخير اشار الى ان كلمة او للاباحة فيكون الجمع افضل

ولهذا ذهب الكوفيون انها ههنا بمعنى الواو ليكون نصا في المعنى الافضل لكن ح لك
يبقى
اينئذ فالاولي ما قال الجمهور من انها للاباحة وقيل للشك بالنظر الى الناظر الى احوال
المنافقين وقيل للتفصيل لان بعضهم يشبههم بالاول وبعضهم بالثاني وظاهر ضعف
كونها بمعنى بل والتضعيف هذا ايضا كون او بمعنى بل مخصصه بالجملة فيعل من الصوب
اصله صويب بكسر الواو وهو مختص بالمعتل الا ما شذ من الصحيح كصيقل بكسر القاف
علم امراة وقال البغداديون وزنه فعيل بفتح العين وقال الفراء صويب
كطويل فقلبت وادغمت والسما اوله عفى اية نسج الجنوب مع الصبا
والشعراء استشهاد لكونه مقولا على السحاب لان ظم الشعر انه عبارة
عن السحاب لان الرعد حقيقة فيه وكذا السواد والقرب من الارض والجنوب
ريح يهب من يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح مهبها من المشرق والمعنى
ان اختلاف الرياح والامطار علي ربع الجنوب عفى اثار دياره بحيث غير رسمه
واثره وان احتمل ارادة المطر ايضا وتعريف السماء اشارة الى فايدة
تجدد من السماء لان السحاب لا يكون الا منها يقال فايدة شموله لجميع افق السماء
وقيل فايدته الرد على من زعم ان السحاب من البحر كما قال الحكماء الا المطلق لانه روي
عن ابن عباس انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات يوحي الله
تع اليه فيمطر ما شاء من سماء الى سماء حتى ينتهي الى السماء الدنيا ويوحي الى
الريح فتسفه في السحاب والسحاب بمنزلة الغربال ثم يوحي الى السحاب ان
غربله فيغربله فليس من قطرة يقطر الا ومعها ملك يضعها موضعها ولا ينزل
من السماء قطرة الا بكيل معلوم ووزن معلوم الا ما كان من يوم الطوفان
فانه نزل ماء منها بغير كيل ووزن وان اريد بالصيب المطر فبالسماء
السحاب فالفايدة الاحتراز من مطر الغفلة كما قيل في حديث اذا استيقظ
من منامه احتراز عن يوم الغفلة ومن بعد ارض اوله فاده لذكراها
اذ زماذكرتها اوكلمة توجع ويكون صلته اللام ومن وانشارات عن ما تبان
اللام في لذكراها ومن في ومن بعد ارض الى هذا والمعني لوجعت لذكرها
ولاجل بعدها حيث وقع بيني وبينها قطعة كما يقع تلك القطعة اذ لا يتصور
بينهما بعد مثل بعد الارض والسماء وبذكر السماء اشار الى علو رتبتها في الحسن

كانه لكمال لطافته كانه روح ممسكها في السماء من جهة الاصل وهي مادته الاولى اي التركيب
والحروف المبسوطة لانها المستقلة والشديدة والصوب فرطة الا السكات فيكون
الالفاظ التي في معناها مبالغة   فظلماته تكاثفه آه ترك في التوجيه الاول
ظلمة السحمة والتطبيق لانها من صفات السحاب حقيقة فهو فيه لا في المطر ولذا
ترك في الثاني ظلمة تكاثفه بتتابع القطر فاير دماتوهم   وارتفاعها هكذا
في الرضي وغيره من الكتب المعتبرة في النحو فان ثبت نقل التسهيل كما قال المحشي
فيكون رواية شاذ عن سيبويه تامل   والرعد صوت الخ روي سعيد بن جبير
عن ابن عباس قال اقبلت يهود الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم
نسألك عن اشياء فان اجبتنا عنها اتبعناك اخبرنا عن الرعد ما هو قال صلى الله
عليه وسلم ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب
حيث ما شاء الله قالوا فما هذا الصوت الذي نسمعه قال زجره للسحاب اذا
زجره حتى ينتهي الى حيث ما امر الله قالوا صدقت وهكذا قال علي رضي الله
عنه واكثر المفسرين وسمي صوته باسمه اي الرعد وقيل يطلق على صوت تسبيح
من السحاب ايضا وسئل وهب بن منبه عن الرعد فقال الله اعلم وقال رسول الله
اذا سمعتم الرعد فاذكروا الله فانه لا يصيب ذاكرا فعلى الاول هنا حذف مضاف
اي صوت رعد   وبرق قال علي وابن عباس واكثر المفسرين البرق لمعانه
سوطه من نور وقيل تسبيح ملك وقيل ضحكه وقيل البرق مخاريق بايدي الملائكة وقيل
النار التي تخرج من السحاب   وانما اطلق الاصابع ولم يذكر الاسم الخاص
له وهي السبابة لان العادة سد الاذن بها لاستبشاعه ولم يأت بما يكنى عنها
كالمسبحة والمهللة لانها لم تتعارف في وقت نزول الآية والاشارة الى انهم حتى
لهم تحير في الاصابع لتحيرهم فيدخلون اي اصبع كان والصاعقة قال عطية هي الوقعة
الشديدة من صوت الرعد يكون معها احيانا قطعة نار دقيقة رقيها من المخراق الذي
بيد الملك وقيل ما يخرج من فمه عند غضبه وحكي الخليل عن قوم من العرب الساعقة
بالسين   نصب على العلة يرد عليه ان من الصواعق مفعول له فتحب
العطف كقوله تعم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم وكقول الشاعر
فاده لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسماء ولهذا اختار البعض انه مفعول

مطلق اي يحوزون حذر الموت الا ان يقال انه علة لعلية ما قبله تامل وقرأ حذار الموت

وهو مصدر حاذر   والجملة اعتراضية ولا يلزم ان يكون في اخر الكلام لان القاضي

جعل قوله تعالى يكاد البرق متصلا بما قبله من قوله من الصواعق بخلاف الكشاف

فانه جعل منشأ السؤال البرق فيكون الاعتراض عنده في آخر الكلام حتى لا يلزم

ذلك المحذور ويكفي لصحة الاعتراض بين الكلامين اتصالهما معنى كما يدل عليه

عبارة التلخيص وغيره ماذكر التفتازاني من التفسير في المطول فليس الغرض منه

حصر الاتصال فيه لان العطف معتبر اتفاقا ولم يذكره ويمكن ادخال الاستيناف في

قوله بان تامل لكن بقي الكلام في الترجيح باعتبار المعنى فالظاهر انه مع الكشاف لانه

المتبادر من النظم ولان السبب لذهاب البصر ضوء البرق لا الصاعقة التي

هي عبارة من الشديدة من صوت الرعد فلا يحصل المطابقة بين الجواب والسؤال

والهذر ربط المفسر في به   لمقاربة الخبر لعروض سببه انما قيد المقاربة

بقوله لعروض سببه لان النحويين صرحوا بانه موضوع للمقاربة التامة لان الشيء

لا يمكن قبل وجود السبب بخلاف الشروط والمانع كالصلوة قبل الوقت لا يجوز

اصلا وان وقع بعضه في الوقت وبعضه بعده يعتبر موادة كما في العصر عند الجميع

وغيرها ايضا في غير الفجر في رواية الاصول وفي الفجر رواية ابي يوسف وبالسورة

النخفيف عند الضرورة او بغير الضرورة عند البعض من كتب وكالزكوة وكذا المانع

كاعتبار الصوم مع الاكل بالنسيان فيحصل بوجود السبب مقاربة تامة كانه

لا يبقى الا الشروع وبه يندرك كاد تقطع على انه ليس في التحقيق للمقاربة

الا اياه كما جعل الرضي   هما اظلم آه الضمير للعقل والدهر وقيل

لليوم والليل وقيل للارض والعاذلة وتاديبها وقيل لان الخير والشر او الغني

والفقير واسند الاظلام اليهما لان العاقل لا يطاب له العيش في الدهر لا يساله

والاولى ان يراد بالاظلام ما يشق على النفس من تشديد المودب واريد شدة

بالمودب وبا جلاء الظلام ما ظهر لها من الفوايد واراد من امرد الشيب نفسه وهو

من باب التجريد اي امردني السن اشيب في التجربة وقيل اشيب في اوانه

لكثرة الاحزان   فلا يعف الخ رد عليه ان التعدية يكون بالاستدلال

فلا يصح جعل قوله بمنزلة الرواية لان ذلك الجعل مختص بما لم يكن للراي فيه دخل

حقق

سـ١٧٠

83

علي ان في الشعر يكون التوجه التام الي الشعار بشي بخلاف في وقت الرواية فان الاهتمام فيه في
احوال الردي تامل ' بقعف الرعد اشاره الي ربط بما قبله ليكون معطوفا
عليه واورد بعض عليه ان هذه للتهديد ويكفي في النسبة كون المشبه به فرضيا
فلا يحسن التهديد فلذا اختار العطف علي الله يستهزئ بهم لمناسبة كون كل وعيد
للمنافقين بين في احدهما عدم بصيرتهم والاخر عدم ابصارهم وحاصله لو شاء الله
لذهب استفاد بسمعهم وابصارهم الظاهرة كما ذهب باسماعهم الباطنة وقيل
لو شاء لذهب بما استفاد من الفئ والامان لهم بمنزلة السمع والبصر ويمكن ان يقال
ان المشبه به في كلا التمثيلين موجود معلوم الله تعـ ويكون ضمير سمعهم وابصارهم
راجعا اليهم ويكون معطوفا علي مضمون مثلهم كمثل الذي الخ لان حاصله انه لم .
يذهب الله ابصارهم مع تلك القبائح فعطف عليه ولو شاء الله الخ وجاز ان
يكون معطوفا علي كلما اضاء لهم لانه معترضة لبيان شدة احوالهم وهذا اظهر
وعيد لشدة اخري لا يكاد يذكره قبل الحذف والاثبات فصيحان الا ان الحذف
اكثر اذا لم يكن السامع منكرا او كالمنكر في الذكر اولي اما الاستغراب فكونه باعثا
للذكر قول الزمخشري وظاهرها ظاهر لو في هذه الاية ان استعمالها للاستدلال
لان ارادة الله تعـ لشئ خفية عنا فنعرف من الجزاء وعلي هذا مدار هذا الاستدلال
والتنبيه الخ فيه ان هذا مخالف لمذهب الاشعري لانه قال في شرح المقاصد
تفسير شمول قدرته بان ما سوي الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته
وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه هذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل
ما هم فكيف ذكره الا ان يأول وقوله تعـ ان الله علي كل شئ قدير لعزيز
الاهل كان الشئ مستعملا في كل من المعنيين ثم صار بمعني الموجود مطلقا في العرف
في الآية وارادة علي الاهل لكنه ينبغي ان نثبت عدم طريان العرف في وقت
نزول الآية والا يلزم التكلف ولهذا ذهب اكثر العلماء الي التخصيص
والقرينة هذا التمكن رشد الملاقال الامام الرازي حيث قال لا معني للقادر
الا الذات الموصوفة بانه يصح الفعل وكذا العالم لا معني له الا الذات الموصوفة
بالعالمية اذ لا يعلم من العالم الا هذا ونديعي انها امر زايد علي الذات موجود
فيه وارد عليه انه يرجع الي مذهب الاعتزال صفة تقتضي هذا هو

الرانف لمذهب اهل السنة والجماعة والمعتزلة الثالث ايضا للمعتزلة قوله والقدير
الفعال فيه انه مخالف لما قرر من انه من القدرة وهي من صفات الذات قديمة
لا من صفات الفعل حادثة وقع فيه لمتابعة الزمخشري وهو معترف بانها من
الصفات القديمة وفيه دليل آه لان الآية استغراق افراد الشيء سوار
بينهما تغاير حقيقي او اعتباري تامل والظاهر ان التمثيلين آه لانه لا يحتاج الى
تخريج امور متعددة تصلح للتشبيه في كل جانب من المشبه والمشبه به والاعتبار
يحدث في كصيب ويكون القصد اولى الى المقصد الذي هو كما في حجة المنافقين
المركبة من القباحات المتعددة ويكون الاجمال اولا ثم التفصيل وبهذا وقع منه
العكس قيل وشبه الايمان آه وقيل ايضا شبه القرآن في التشبيه الاول
بالنار الموقدة في ان كلا سببا للهداية كما يدل عليه قوله الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون وقوله افرأيتم النار التي تورون فلما وضحت
دلالة ذهب الله باختيارهم الكفر بنور الهداية وتركهم في ضلالة وختم عليهم
فهم لا يرجعون الى الهداية او شبه القول بالكلمة الطيبة بذلك النار لانها
بالخاصية تجر الى الحق والهداية وهم ضيعوا بالاختيار فنصير سببا لما مر وقس
على هذا مثل ثاني تامل وقيل صفتهم العجيبة في الاستهزاء اي اظهارهم عند لقاءهم
المؤمنين كحقن دمائهم واموالهم وتركهم رياء وعند خلوهم الى شياطينهم كمثل الذي
استوقد نارا الخ اي الذي طلب الوقود ليرفع لهب النار لتزيد الانارة او
الدعوا الانفسهم قوة الايمان الذي هو في الانارة المعنوية مثل النار في الانارة
الحسية او اشهد فلما اضاءت حول المستوقد فابصر ما فيه اطفا النار على ظن
انه لم يبق له اليها حاجة كذلك اطفاؤهم نور المنافقون بصباح حصة الايمان من
باطنهم على ظن انه لا يحتاج اليه الا في حقن الاموال والدماء مما حول النفس وقد
حصل كالابصار للمستوقد فلما ذهب بنورهم اي فايدته من حقن الدماء والاموال
وتركهم في العقاب السرمد لا يبصرون خلاصهم عنها هذا مثلهم لو سمعوه لكنهم صم ولو سمعوا
لم ينطقوا الا انهم بكم ولو امكنهم النطق بها لم ينطقوا اذ لا يدرون حسن الايمان وقبح النفاق
لانهم عمي فهم لا يرجعون عن ضلالتهم الى هذا ام او يكون مثلهم في اشتراء الضلالة بالهدى كصيب من السماء اي كمثل مستقل مكان فيه مطر كثير من السماء وهو نظر الاسحاق الذي

بحقن

بيني

89

نافع

ليس في مكان مطر العلوم النافعة لمكان لا صيب فيه وهو نور الكفر الذي ليس في مكانه مطر علم
التسديد او مكان الصيب بما فيه من ذبابات اذ فيه ظلمات ورعد وبرق ولا شيء من ذلك شيء
في مكان لا صيب فيه كذلك في الاسلام تكاليف ومطاعن الجهال ورعد الوعيد وبرق
للدليل المانعة من استيفاء الشهوات وامضاء الغضب بل كما ان الهاربين من مكان
المطر يجعلون اصابعهم في اذانهم خوفا من تاثير اصوات الصواعق حذر الموت من
تاثيره فكذلك هؤلاء المنافقون يجعلون اصابعهم في اذانهم من سماع الوعيد لئلا
يلجئهم الى اخلاص الايمان الذي يرونه موتا لفوات ما الفوه من دين ابائهم وقهر الله
محيط بهم ويخافون مثلهم من برق الدلايل ان يخطف شبهاتهم فيوقعوا في الاسلام الخالص
كلما راوا عليه نور الاسلام مشوا فيه واذا ظهرت لهم اذية قاموا في الكفر ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم الظاهرة كالباطنة ان الله قادر بلا سبب على كل شيء وكذا
اذا جعل المشبه المشبه القران وقيل المثل الاول مثل دخل طريق الاولياء بالتقليد فعمل
على الظاهر وما وجد حلاوة الباطن فترك الاعمال بعد فقدان الاحوال وقيل مثل من استوقد
نيران الدعوى فاضاءت ظواهره بالصيب والقبول ثم فضحه الله بنفاقه فصار ذليلا
لما عوده فيه ان الظاهر انه خطاب لجميع الخلق من الناس من غير نظر الى التفات
للخصوص من سبق ذكره لان المذكور فيما من كل فرق طايفة لا يصح الامر بالعبادة ظاهر
في حقهم لان المذكورين المؤمنين المتقون ومن سواهم محتوم عليهم موتهم فلا يناسب المخاطب شيء
حتى اكثرهم ولهذا لم يتعرض اكثر المفسرين لنكتة الالتفات   وياء حرف الخ
المعنى انها للقريب والبعيد لكثرة استعمالها في كليهما ولم يقع نداء في القران الا بها
والجموع الى قوله فلا يوجب تخصيصه بالكافرين فيه رد على من قال ان ما روي عن
علقمة موجب للتخصيص مع التردد في الرفع لا في الصحة كما زعم لكن لا يتم لان ما روي
تخصيص اللفظ باهل مكة لوجود العهد واكثرهم الكافرون فكانه خاص بهم والعرض
انه لا يشمل لفظه بغير اهل مكة سواء كان مؤمنا او كافرا او منافقا لان معنى كونه مكيا انه
خطاب لاهل مكة لا ما روي عنه هكذا في معالم التنزيل والوسيط والكواشي وغير ذلك
وهكذا نقل عن ابن عباس وكون الآية مكيا جاء بثلثة معان احدها كون المخاطب بها
اهل مكة وثانيها انها نزلت قبل الهجرة وثالثها انها نزلت في مكة وهكذا الاصطلاح
في كونها مدنية ولا يمنع من شموله جنس المعين بدلالة النص كما هو الظاهر او بالقياس

او بالاجماع وهذا مراد من عمم الناسخ مع القول بكون ما روي موجبا للتخصيص وهو واضح لا يرد
عليه لان التفسير بالمعنى العالم باعتبار مراد وان كان العموم مستفادا من الدلالة فهو ظاهر لان
الدلالة داخل في اللغة فكان اللفظ شاملا واما على تقدير الاجماع والقياس فحملوا
ما روي عن علقمة على الاغلب الظاهر فاخرجوا هذا الجزئي وكذا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم اخرجوا من القاعدة الثانية والقاضي زعم ان ما روي من قبيل بيان الشان
والنزول فالعبرة للعموم لا لخصوص المورد وان كان هذا منافيا للاشعري لان العمومات
عنده كالمجمل فيكفيه ادنى الصارف الى التعيين لكنه ذكره ردا للمنافين الزاما لكن
لا يتم لما مر ولا امرهم بالعبادة دفع لما يرد عليه انه لا يصح ان يكون امرا للكل للزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فيكون خاصا بالكفار بقرينة الشان والحاصل ان الامر بالعبادة
لا يوجب التخصيص بان المامور مشترك معنى فلا يلزم الجمع بينهما ويكون فيه اشارة الى
دفع ما يورد هنا انه لا يصح ان يكون امرا للمومنين للزوم تحصيل الحاصل ولا للكافرين
لانهم ليسوا من اهل العبادة وما ذكر دليل عدم كون ما روي موجبا للتخصيص لكونه
مفهوما مما مر من قوله المجموع للعموم لانه اشارة الى ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
المورد وقيل عطف على قوله تخصصه والمعنى ان ما روي لا يوجب تخصيص امر العبادة
بالكافرين وفيه ان يحابه ظاهر لا يظهر اندفاعه بقوله فان المامور الخ الا ان يقال ان قوله
فان المامور ليس علة بل الفاء فصيحة وعلة كلا النفيين ما مر وقيل معناه على هذا التقدير
انه لا يوجب ما روي امرهم ايضا بالعبادة حال كفرهم ولا يتصح على هذا ايضا علية قوله
فان المامور آه الا ان يجاب بمثل ما مر وعلة عدم الايجاب حينئذ ظاهر ولهذا تركه وقيل عطف
على ما روي ويكون المعنى الامر بالعبادة فلا يوجب التخصيص بالكفار بناء على ان
امر المسلمين بها طلب الحاصل فانه يرد عليه كيف عدم وضوح العلية فالمطلوب
الخ فيه ان خطاب الكافر بالصلوة ليس كخطاب المحدث بالصلوة بمعنى
قدم الايمان مفصل لانه يكون مخاطبا بالايمان من غير ان يكون مقصودا بالذات دائما
شرعا وعقلا لانه يحصل به النجاة الابدية والحيوة الحقيقية فلا يصح ان يعتبر تبعا لشيء
اصلا فلهذا لا يكون مقتضيا لشيء فلا يبقى الصلوة للكفار الا من حيث كونه كافرا
وحكم الخطاب الاذا او فائدته الثواب وليس هو باهل له واذا انتفت
اهليته لما هو المطلوب انتفت اهلية للخطاب والترك ليس بمطلوب منه كما

بالفعل

85

لا تخفى بخلاف الايمان فانه اهل لادايه حيث يصير به اهلا لحكمه وهو الثواب فاندفع ما قيل ان وجوب
الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه تثبت فى ضمن الامر بالفروع وما قيل ان الامر بالعبادة
صحيح بعد الامر بالايمان بقوله تعالى وآمنوا بما انزلت الى قوله اقيموا الصلوة فالظاهر ان يفسر العبادة
بما هو اعم من اعمال الجوارح والقلب كما صرح به في نفيه ابو الليث وغيره حيث قال هذه الاية
شاملة لجميع الخلق يعنى قل للكافرين وحدوا ربكم وللعاصي اطيعوا وللمنافقين واخلصوا بالقصد
وللمطيعين اثبتوا على طاعة ربكم واللفظ شامل لهذه الوجوه كلها بالاشتراك معنى وهو من
جوامع الكلم والتعليل اي تعليل العبادة بالخلق وهذا لا ينافى لقوله تنبيها على ان الموجب الخ
لان الخلق داخل فيه فنبه بان مدار المعبودية على الخالقية فيكون مبنيا لما سبق من هذه الجهة ويحتمل
آه كونها مقيدة لافادتها قطع الشركة وموضحة لان فى المعارف الايضاح يقابل الاشتراك
وليست كاشفة كما توهم لانها بيان لماهية الموصوف وماهية رب معلومة والخلق ليس عبادة
عنه بل بعض منه   والخلق اي ادا الشيء على تقدير واستوار اعلم ان المفسرين ذكروا
ان معناه الاختراع من غير سبق مثال فما ذكر القاضي تبعا للكشاف بيان لمعناه المراد
كما يدل عليه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر لا المعنى اللغوي لان حاصله ان خلق الله في
الواقع ايجاد شيء مقدرا مرتبا على ما هو اللائق لذلك الشيء مثلا اللباس البهايم على ما هو
المناسب لها وقس عليه غيره او على ما هو مقتضى الحكمة فيكون قوله استوار عبارة عن الترتيب
عطف تفسير لتقدير ويحتمل ان يكون التقدير عبارة عن تعيين اجل مخلوق او عن كونه مكتوبا
في اللوح قبل وقوعه او عن تقدير ما سبق في علمنا وارادتنا وهذه المعاني في قوله تعالى انا
كل شيء الاية والاصل تفسير بعض الايات ببعض ويكون الكل قيد فايدة معتدة كما لا يخفى
بخلاف ما ذكر في الحواشي تامل تعرف الفرق   واصله التقدير صرح في الزاهدي
ان الخالق في اللغة بمعنى الباري والمقدر   ما يتقدم الاشياء بالذات فيه ان
المتقدم بمعنى العلة المؤثرة ليس ثابت عند محققي اهل السنة والمتقدم بالذات الذي
هو جزء للشيء داخلا في خلق ذلك الشيء فلا يصح ما ذكره فضلا ان يكون جيدا لكي زعم
وصحته بعد باعتبار اللغة ان يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
وهو جايز عند الشافعي او من قبيل عموم المجاز وهو جايز بلا تفاوت تامل
تاكيد ليس المراد التاكيد الاصطلاحي حتى يرد ان المعنوي يكون بالفاظ مخصوصة واللفظي
بتكرير لفظه بل ان لا تم في اللفظ تكرير لفظه لانه صرح في الرضي بجوازه بلفظ آخر

سواء كان مرادفا او لا على الضمير المنصوب احتراز عن المجرور في دكم لان العطف
على المجرور جائز عند المحققين كما صرح به في العباب ويجوز عند الفصل صرح في حاشية مدارك
ملا الهداد فلا بد من ذلك الاحتراز فعلم منه ضعف ما توهم المحشي را حسن ان
تنحطوا في الرضي لعل بمعنى ترجيت وماهية التمني غير ماهية الترجي لان التمني محبة
حصول الشيء سواء ينتظر وترتب حصوله او لا والترجي ارتقاب الشيء لا وثوق
بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب فيدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق
ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك تموت
الساعة وقد اضطرب اقوالهم في لعل الواقعة في كلام الله تعالى لاستحالة ترقب
غير الموثوق لحصوله عليه تعالى فقال قطرب وابو علي معناه التعليل ونقض بما يدريك
لعل الساعة قريب اذ لا معنى للتعليل فيه وقال بعضهم هي لتحقق مضمون الجملة
التي بعدها ونقض بقوله لعله يتذكر او يخشى اذ لم يحصل لفرعون التذكير والحق ما
قال سيبويه ان الاشفاق متعلق بالمخاطبين لان الاصل في الكلمة لا تخرج عن
معناها بالكلية انتهى كلامه وعلم منه ان ما ذكر من ضعفه باعتبار ان اخراج اللفظ
الى المعنى المجازي الذي لا يبقى فيها المعنى الاصلي بالكلية مع وجود معنى مجازي
آخر يبقى فيه المعنى الموضوع له من وجه خروج عن اللغة لان ارادة المعنى المجازي القريب
هو الاصل والقاعدة فلا يرد ما زعم ان الذي قال لعل التعليل لا يريد انه حقيقة
حتى يلزم عليه اهانة في اللغة ولم يثبت فيكون ضعيفا وليس مراد المص ايضا انه
لا علاقة بينهما فيكون ضعيفا فيرد عليه ان العلاقة المصححة موجودة لان الغرض
يكون مطلوبا وفي لعل ايضا طلب في الجملة فيصح استفادة آخر لمعنى آخر ولا
يذهب احد الى جعله بمعنى الطلب سيما كما زعم وعلم من الرضي ايضا انه على تقدير
تعلق الرجاء بالمخاطبين مجاز لان وضعه لترجي المتكلم لا يخفى على من لا مل فيه
والاية تدل آه وجه دلالت ان تعليق العبادة على الخلق والترتيبة
يدل على ان الامر بها ليس تعبديا بل تنبيه للعاقل ان يتامل في صنعه وكمال
انعاماته عليه فيعرف بان ذلك الصانع المنعم مستحق للعبادة من المصنوع
المنعم عليه ويعرف انه واحد والا لم يتم الترتيبة لاحتمال التمانع كما قرر في
محله وتعرف ايضا انه عالم قادر مختار لان كل ما في السماء والارض من دلائل

الصانع

86

المعاني فهو حاصل في   وحصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان
حصول والقدرة والشهوة والعقل والاختيار وكل ذلك لا يقدر عليه الا الله تعالى فلما
فلما كانت وجوه الدلالة فيها ام كا   بالتقديم كذا في التفسير الكبير فظهر دلالتها
على جميع ما ذكر بلا خفاء   صفة ثانية او مدح وهذه الصفة ايضا يحتمل ان يكون
مادحة او مخصصة والفرق بين الصفة المادحة وبين كونها منصوبة او مرفوعة على
المدح ان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمالات الممدوح ومن المدح رفعا او نصبا
اظهار ان تلك الصفة احق بالاستقلال المدح من سائر الصفات في نفس الامر
او ادعاء او انشاء المدح ولذا وجب فيه حذف الناصب او المبتدا ليعلم
من اول الامر انه انشاء ولا يلتبس بالمتالف للاخبار والاصل في هذا
الباب النصب والرفع فرع والعدول عنه الى الرفع لغرض الثبات وتقدير
اعني لا يصلح فيه لانه يشعر بالابهام في الموصوف والمدح يكون بعد تعيين الممدوح
بحيث لا يبقى فيه احتياج الى ايضاح ايضا كذا في كشف الكشاف فاحفظه فانه
فايدة   او مبتداء خبره فلا يخلو اكون الانشاء خبرا كثير في نفس معاني الكلام
المجيد ويصح وقوع الانشاء خبرا بغير تاويل كما صرح به الرضي وقال التفتازاني هذا
هو المختار وان قال القاضي بالتاويل في ما يجيء نظرا الى المشهور لكن فيما ذكره
تكرارا الا ان يقال ان ذكر كونه مبتداء هنا بقصد بيان ربطه بما قبل وذكر خبر كون
فلا تجعلوا بتبعة المبتداء وفيما سيجيء المقصود من ذكر كونه خبرا او مبتداء بيان نوع
ربط فلا تجعلوا بما قبله فلا يصح ما ذكر المحشي من ان كون الطلب خبرا قليل جدا
فانظر ان الخبر رزقا بتقدير رزقت مالكم او بتقدير هو رزقكم رزقا مع
ان ما يدعي ظهوره ابعد من كل بعيد لعدم انتقال ذهن السليم اليه اصلا فيكون حذفا
بلا قرينة وان كونه رازقا معلوم لهم فلا يصح جعله خبرا ومحط الفايدة بالنسبة
الى الصلاة المتقدمة بالنسبة الى المقام ايضا ولان هذا الحذف سماعي ولهذا لم
يذهب اليه احد من المفسرين تامل   من الافعال العامة باعتبار تعلق
بكل لكن باي وجه كان جعل من الافعال العامة باعتبار معناه لوجد في ضمن
اكثر الافعال الخاصة ولان كل انسان لا يخلو عن تقرير شيء سببا   نحو
على ثلثة اوجه الخ صرح الرضي بان اصل معنى جعل صير وقد يخرج عن معناه كقوله تعالى

جعل الظلمات والنور لانه بمعنى خلق فينبغي على هذا ان يقدم معناه الاصلي وان بنيه
على التفرقة بين المعاني الثلثة الا ان يقال ان كونه بمعنى صير حقيقة لم يثبت عند اهل
السنة وهو عندهم بمعنى الخلق لا سيما في القران والمنصوب الثاني حال فلم
كونه بمعنى صير الا احتمال بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بان الجعل في القران
كل على معنى التخليق ويقولون ان جعلناه قرانا عربيا اي خلقناه ورد بقوله
ويجعلون لله البنات فانه لا يمكن حمله على الخلق ويجيء عند اهل السنة في القران
بمعنى الوصف كقوله فلا تجعلوا لله اندادا ويجعلون لله البنات كذا في الزاهدي
فعلى هذا ينبغي ان يقدم المعنى الثاني على الاول الا ان الاول لكمال مخالفته
بمعنى صير قدمه اشارة الى الرد على المعتزلة واخر الثالث لعدم مثاله في القران
ان الاقل في القران الثاني تامل بارزا عن الماء رمي قيل انه خلق
الارض مثل القدرة ليسقط وهذا معنى جعله فراشا لان الفراشية لا
يتحقق بعد البسط بغير جعله بارزا عن الماء وقيل سوق هذه الاية للاحتجاج
لاقرارهم بان الله خالقهم والانداد ليست بخالقه وقيل للوعيد يعني ان
السماء والارض ملكي ان شئت خسف بكم الارض وان شئت القيت
السماء عليكم ومعنى جعلها الخ الظاهر ان معناه دحوها وبسطها بعد
خلقه او لا تجتمع الاجزاء خلقها فقال بعض كالكرة او غيرها كما يدل عليه قوله تعالى
والارض بعد ذلك دحيها لكن بقي الكلام فيها كان في مكان الكعبة او
بيت المقدس ان خلق الارض ودحوها كلاهما مقدمان على السماء او لا يكون
شيء مقدما والمنقول عن ابن عباس ان خلقها مقدم ودحوها مؤخر كما يدل
عليه الآية والارض بعد ذلك دحيها واستدل الاولون باية حم السجدة
واجابوا عن الاول بان بعد بمعنى او المراد البعدية في الذكر لانها قاصرة في
الدلالة عن الاول ويؤيدهم الحديث المشهور في تفصيل خلق الاشياء حيث
بين فيه ان خلق الارض مع ما بين فيها مقدم على خلق السماء ولهذا اختار
اكثر المفسرين في تفسير حم السجدة تقديمها مع فيها كما هو ظاهر الآية وقال
بعض خلقا معا بدليل فقال لها وللارض ائتيا والجواب ان هذا اجمال
بعد تفصيل في خلقها فلا يكون مخالفا لما قبله وبالجملة الظاهر المذهب الاول

بقوله

لقوة دلالة آية حم السجدة والآيات الآخر والاحاديث ونسب هذا في تفسير جامع البيان الى اكثر
الصحابة ونقل اطباق المفسرين عليه والاقرب الى التوفيق بين الآي ما اختاره ابن عباس والمذهبان
آخران ضعيفان ولم ينسب الى صحابي وتركا في اكثر التفاسير وان اختار الامام الرازي تقدم
خلق السماء على الارض واجاب عن آية حم السجدة ان خلقا فيها بمعنى قدر لانه صرف النص
بلا ضرورة وما ذكر القاضي ميل الى ما قال فلا اعتبار له بلا نقل وان لم يدل دليل العقل على امتناعه
فيه اكثر المفسرين على ان السماء سقف مستوي بغير عمد من تحتها ولا علاقة من فوقها وهو
الصحيح وقال اياس بن معوية السماء مقببة على الارض مثل القبة وقيل لها عمد لكن لا ترونها
وزعم ان عمدها جبل قاف وهو محيط بالدنيا والسماء عليه ويرد كلا المذهبين قوله تع الذي
رفع السموات بغير عمد ترونها لانه ذكر الله هذا الكلام ليكون حجة على وجود الاله القادر
[illegible] لم يبق حجة ويؤيده ما روي عن الامام الشفيق انه سمع رجلا يقول ان السماء على كتف
ملك قال يكذبه آية سورة الرعد وقيل المراد من عمد لا مقصر امر الله كما يدل عليه
قوله تع ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره واورد عليه انه غير مناسب لان
قيام السماء بالامر عبارة عن قيامه بغير اسباب والعمد من قبيل الاسباب فلا يناسب
ان يراد منه على ان بامره في تلك الآية متعلق لقيام السماء والارض والعمد لا يناسب بالنسبة
الى الارض والجواب عنه ان ارادة ذلك لا يخرج عن قيامه بلا سبب لكن غير الامر بالعمد
لان القيام بها قوي عندهم فنبه بان القيام بالامر مثله اقوى ويجوز ان يكون العماد كلمة
الشهادة كلمة التوحيد الا ترى ان السموات تنفطرن يقول الكافر كما قال الله تع
يتفطرن وتستقر بقول المؤمن   وقيل جمع سماوة كجرادة وجراد وقيل الواحدة
سماوة جمع سموات وجمع الجمع السماء كذا في تفسير المعني   اذ ابدع الخ اشار
بتاخير الى ضعفه لان الاول مذهب الاشعري وهذا مذهب الحنيفة ورجح صاحب الصحائف
الاخير حيث قال ما ذكر الاشاعرة من انه ليس شي سببا لشي في نفس الامر فهو
ضعيف عقلا ونقلا اما عقلا فلضرورة ان اكل الطعام يفيد الشبع ونظائره كثيرة
والانكار سفسطة ومنكره لا يستحق الجواب واما نقلا فلانه موافق لظاهر النصوص
ومنقول عن الراسخين في العلم مثل امام جعفر الصادق الامام الاعظم واليه مال فخر الرازي
انتهى كلامه والحق دعوى الضرورة انما وقع النزاع بين العلماء الكرام من اهل السنة بط
وهو موجب للطعن في الدين بل الامر بعد التامل الصادق في عجز الممكن وكمال الواجب الذات

والصفات يكون العكس عند العقل السليم والنقل ايضا موافق له لان النصوص في جانبهم كثيرة
قوية الدلالة واكثر علماء السنة ايضا الي هذا او النقل منهم العلماء المذكورين ورد علي غير
ماذكر تامل حتى لا يقع في الغلط   وفي الارض قوة قابلة فيه اشارة الي الانبات
من الارض بغير واسطة الحيط ايضا كما هو الكثير في انبانات التي ظهرت في العلوات
من الكلام وغيره وفي هذه اشارة الي كمال القدرة فكون مناسبا في هذا المقالات مقام
الاستدلال علي كماله في الذات والصفات حتى ينفي عنه الشريك بغير توهم الشركة
كما في غيره كما اشار اليه الكريمة افرايتم ما تحرثون انتم الخ في الآية تعليم سبيل الفقر بان
جعل الارض وطاء والسماء غطاء والماء طيبا والكلاء طعاما فلا تعبد احدا من الخلق لسبب
الدين فانه تعالى قد اباح لك منها ما لا بد لك منه من منة فيه لاحد عليك ومن غير
شغل حمل فيه عليك خالصة ان يكن فارغة البال مستغرقا في عبادته فلا يرد ما قيل من
ان كون القوة القابلة مودعة في التراب محل نظر لانها في الحب النابت لانه
الذي ينبت ويخرج منه الثمر او رد هذا القائل ان قصر البيان على سببية الماء المزدوج
بالتراب لا يظهر له وجه ورفعه ان الثاني في بيان سعة لعبتهم من الآية المذكور فيها
السماء ونزول الماء منه والظاهر ان نزول منه على الارض لانه مذكور فيها على طريق
كون السماء كالسقف عليه فلا يكون الدخل الا للماء والارض كما يدل عليه كريمة اخرى ما
تنبت الارض من بقلها وقثائها الخ وآيات اخرى   ومن الاولى الابتداء
الخ اشار الي ان نظرا الي من ارادة السحاب من السماء لانه اذا اريد منه الفلك يكون
من الابتداء تكلف كما اشار الي تصحيحه بوجهين وان يكون لفظ السماء مجموا اما على التباعد
فيكون في كل ارادة بعيد منه ولهذا حذر المضاف على تقدير ارادة الفلك الا من جانب
السماء وهذا انسب بكلمة الفارسي فاخرج ويكون مودي ارادة السحاب والفلك
واحدا ايضا تامل   ومن الثانية الخ الظاهر ان تنكير رزقا للتعظيم والتكثير كما
يقتضيه المقام والصفة لان صفة النكرة يفيد التعميم كما بين في محله واللام
في من الثمرات للاستغراق ويكون من للتبيين ويكون المعنى اعبدو ربكم الذي جعل
جميع رزقكم ما ينفع به وغيركم تابع لكم كما يدل عليه قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا وقل من حرم زينة الله ويجوز ان يكون زائدة كما ذهب اليه البعض لان
الثمرة يستعمل فيما ينفع به والكائن في الماء قبل حمل الشجرة وحيات كل شيء بالماء

88

وهو مطلق للواقع مع افادة كمال المنة على الانسان الذي يوجب كمال العبادة وهي العبادة
التي بلا شائبة شرك تامل او للتبيين ورزقا مفعول به الخ اشار الي ضعفه لانه يحوج
الي المجاز وفيه ان اخرج متعد فلابد له من مفعول به بلا واسطة فعلى التوجيه الاول ايضا اما نقول
بحذفه ومن الثمرات حال منه او ظرفا لغوا او يجعل من التبعيضية اسما بمعنى البعض او يجعل
رزقا بمعنى الرزق ومن الثمرات ظرفا لغوا فلا يثبت الترجيح بهذا الوجه لكن على تقدير
جعل التنكير للتبعيض الظاهر التبعيضية لان المتبادر من الجمع المعرف الاستغراق
ولهذا اختاره والمفسرون ههنا فيكون مدخول من كلاما بالنسبة الي الرزق وهذا مصداق
من التبعيضية وان احتمل التبيين باعتبار حمل لام الثمرات على الجنس كما هو الظاهر
وعلي العهد كما قال العلامة الزاهدي حيث قال اللام في الثمرات للعهد عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اهبط آدم عليه السلام علمه تعالى صنعة كل شيء وزوده من ثمار الجنة
فثماركم هذه من ثمار الجنة لا تتغير انتهى فيكون حاصله ان يكون اشارة الي الجنس
المعهود بخلاف ما اذا جعل للتكثير والصفة للتعميم لا يكون كلاما بالنسبة اليه فيكون
من للبيان وانما ساغ الي آخره لا حاجة الي هذا القدر على ما قال ابن خروف من جمعا
السلامة مشتركان بين القلة والكثرة وقال ان الظاهر انهما لمطلق الجمع من غير نظر
الي القلة والكثرة وفي الاعذار تردد في الاول لان الثمرة على تقدير كونها بمعنى الجماعة
يفيد جمع القلة قلة جماعات الثمرة ورد الايناسب ايضا والثاني لان ما ذكره لا يفيد
ذكر القلة في هذا المقام مقام الامتنان وهو كثرة النعم حتى لا يكون توبيخا قريبا في الكفر
ورد الثالث لان من قال بجمعي السلامة للقلة استدل برد النابغة على حسان
انشد لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ** واسيافنا يقطرن من نجدة دما
وما بالك قللت جفانك وسيوفك كما نقل الرضي وقال هذا الاستدلال تام
لو ثبت نقله ولهذا ترك الزمخشري لانه احتمال بلا تاويل ويدل على ضعفه
عدم جريانه في قوله تعالى واخرجنا به ثمرات واعلم ايضا دفع ما ذكر ان الجواز بعد
العطية الكثيرة قليلة لان عدم الكثير يوهم البخل فظهر ان الحق الذي يؤيده استعمال
القرآن ما قاله ابن خروف والرضي ولهذا لم يتعرض اكثر المفسرين لمرفع هذا
ولانه لم يرد على مذهب الاصوليين لان لام الجنس يبطل صيغة الجمع معنى سواء
جمع القلة والكثرة والنكتة في ترجيح الراسخ على النشامع كون الاول محتملا للكثرة

الامام عم

والثاني اضافية الاشارة الي ان الذي اعطي لكم هذا الكثير الذي هو بالنسبة الي ارزاقكم
الذي اعد لكم في القيامة اقل قليل فلا تضيعوا بالكفر ملك القليل والكثير لان الكافر
يرزق في الدنيا بطفيل المؤمن لعدم اعتبار متاع الدنيا عند الله وفي الآخرة يكون
محروما بالكلية والاشارة الي هذا باعتبار رواية من الامام الزاهد يكون قوية كما لا يخفي
ويؤيده رفع ايهام التجدد ايضا تامل ويمكن ان يجاب من جانب الكشاف وتابعيه
انهم حملوا التنكير علي القلة وزعموا ان المطابق للواقع كذلك لزم عليها ان الخارج
بسبب ماء السماء جم كثير من الثمرة فكيف يصح جمع القلة وما ذكر تام في جوابه وسوال
تركه ما هو المناسب لمقام المنة لم يتعرض له الكشاف لانه ما حمل الآية عليه لان المعتزلة
قايلون بتاثير الاسباب والتوليد وخلق الافعال فيكون سببا قريبا عندهم غيره
تعالي ايضا في بعض الاشياء والآية حجة علي الكافرين والحجة الالزامية يكون اقوي
من الرفع فتردد في ذلك المعني لكن الحق ما ذكره غير الكشاف تامل حتي لا يقع في
اللفظ   متعلقا باعبدوا الخ اشار الي اولوية الوجه الاول معني لتصريح النهي
فيه مع استفادة السببية فيكون اكد وابلغ من النهي الذي لا يفهم معه عليه وغير
مقيد فلا يرد ما توهم ان الانسب هو الواو كما في قوله تعالي اعبدوا الله ولا تشركوا
به شيئا لان المخاطبين منهم الكفار فالمناسب نفي الشرك مطلقا لا مقيدا ولفظا
لعدم الاحتياج الي الاضمار والتاويل مع ورود شيء لفظا علي تقدير المشهور
وهو ان بعد الفاء بتقدير مصدر معطوف علي مصدر الفعل المقدر مثل ليكن منك
عبادة فعدم الشرك فيرد عليه ان الفاء التي تحتمل السببية والعطف لا تعطف
مفردا علي مفرد بل هي لا تدخل الا علي الجمل فاختار الرضي جعل ما بعد الفاء
مبتدا او محذوف الخبر فيكون التقدير اعبدوا ربكم الذي او صافه ما ذكر فعدم
الشرك ثابت لعدم امكان شريكه   لان التوحيد اصل والعبادة
فرع له فكيف يكون مترتبا عليه والجواب ان العبادة للوصف المذكور يكون
سببا لعدم الشريك له في العبادة لعدم ذلك الوصف في غيره فصح السببية
ولهذا ارد القاضي هذا التوجيه علي الكشاف   او بلعل الي الحاق
لها بالاشياء الستة فيه انه مخالف لما صرح به غيره من المفسرين وهو انه
منصوب علي انه جواب الترجي موافقا لقول الكوفة ان النصب بان مقدرا

بعد الفاء

89

بعد الفار انما يكون بعد الاشياء الستة لان لعل في توجيههم داخل في التمني فيبقى ستة وعلى
توجيه القاضي غير داخل فيهم ويكون سبعة ويدل عليه تصريح القاضي في توجيه النصب
فاطلع انه نصب على جواب الترجي لان الترجي ليس بداخل في الاشياء الستة والحق
معهم لان المخالفة بغير دليل نظ لان حصرهم كان بتتبع موارد ولعل التي نصب المضارع
بعده توجد ووجد فيها معنى التمني فما رادوه على الستة كما لا يرد او التحصص مع كونه غير داخل
فيها لا مواد من النفي والتمني وكذا الدعاء ولا يعترض عليهم لان لعل يكون في معنى
التمني اذا كان في الترجي شائبة من التمني لبعد المرجو من الوقوع وبهذا المعنى خلقكم
في صورة من يرجى منه التقوى ليترجح امره كما اشار اليه القاضي لانا نقول ان التقوى
كما هو المتبادر من المطلق الذي هو عبارة من التنزه عن كل شيء سوى الله من كل وجه فهو
على التمني لان احدا لا يخلو عن تقصير في الجملة وعلى تقدير التنزيل فلا ينبغي لاحد ان يعده
قريبا بنظر اجتماع اسبابه كما اشار اليه القاضي لا سيما عن جميع المخلوقين فانه كالمحال عادة
وان كان التقوى بالمعنى المفهوم المشترك في المراتب تامل   او بالذي الى
وقع خبرا على تاويل هذا المشهور وعلى التحقيق لا حاجة اليه   والمعنى خلقكم
اه وعن ابن عباس معناه لا يعتمد وعلى غير الله لتوكلوا على الله وقيل لا تجعلوا
اضدادا واكبرها النفس الامارة بالسوء بالميل الى الهوى باتخاذ الاله افرأيت
من اتخذ الهه هواه وقيل لا تجعلوا الله شريكا بطلب الرزق منه ولا تبتغوا عبادة
الله في الدين والند المثل المساوي قال ابن عباس والحسن لا تجعلوا لله اندادا
اي اكفاء من الرجال يطيعون لهم في معصية الله وفي معالم التنزيل الند المثل
وقال ابو عبيدة الند الضد وهو انه الاضداد والله تعالى بريء من المثل والضد
وفي الوسيط يقال فلان ند فلان ونديده ونديدته اي مثله وشبهه في الصحاح
والقاموس الند المثل وكذا في اكثر التفاسير فالاولى تفسيره بالمثل المساويا
الكشاف واستدل بقول جرير ولقولهم ندا دانفرهم ولا دليل لان الاول
على معنى المثل والثاني على المخالف ولا يدل شيء منها على الجمع قال في الكشاف
الند المثل ولا يقال الا للمثل المخالف المساويا وفي الحصر نظر تام قال الراغب
ان المثل اعم الالفاظ الموضوعة للموافقة بين الشيئين لانه للمشابهة
في اي معنى كان وفي ذلك ان الند المشارك في الجوهر والشبه في الكيفية والمساوي

في الكمية والشكل في المقدار والمسافة كذا في كشف الكشاف وفيه اقول لعل الراغب
اراد بيان اصل وضع هذه الاعتراض على الكشاف تامل وما زعموا انها
يساويه آه هذا محمول على الاغلب لان البعض من عبدة الاوثان قابلون
الكواكب واجب الوجود وليس احد يقول بان هذا الحجر المنحوت معبود
لانه خلاف الهداية فكيف يبقى دينا عظيم في زمان طويل كما لا يخفى ولا حاجة الى
العذر الذي ذكره بمبالغة الكشاف لان المطلبة في الجملة محقق بكونها معبودة مثل
الله تعالى ولهذا سماهم الله المشركين والاصل الخ لما قرر واحدانية هكذا
ربط اكثر المفسرين لان المطلب الاعلى النتيجة للعبادة بالضافهم بالعبودية
لانه لا مرتبة اعلى بالنسبة الى العبد من العبودية فاول السورة الى ههنا كان
للتوطئة والتمهيد لكنهم في العبادة بحيث تشمل للتوحيد فالاولى بهذا ان يغير
اعبدوا بوجدوا او لا تشمله حتى تكون السوق لثبوت التوحيد وقال الامام
الزاهدي لما ذم المشركون والمنافقون ووعدو في الايات السابقة انكروا الوهها
منه تعالى فقال سبحانه في ردهم وان كنتم الخ ويمكن ان يكون ربطه باول السورة
لانه كان في وصف القرآن ونفي الريب عنه واشار الى نفي الدليل فيما
وههنا صرح بدليله ويجي منه نبوة سيد المرسلين لانه مشتمل عليه واليم في نبوته لان
مدار الدين عليه والآية نزلت في شان المشركين وقيل خطاب اليهود في
معجزته منقولة منه سورة المدينة الخ فقيل ماخوذ من سائر السور اذا ارتفع
وعلى يقم فلان سورة في المجد اي رفعه وسمي ار المحيط بالمدينة سور الارتفاعه
وسور الراس في الحديث لا تقر للمرأة ان تنقض شعرها في الغسل اذا افتاب
المراد سور الراس اي اعلاه يدل على ان احدها باعتبار الاجتوار من سور
المدينة لا يخفى بعد ومنه السورة التي هي الرتبة لان ذلك ايضا
ماخوذ من سائر السور باعتبار الارتفاع لا باعتبار الاحاطة والاصل
فيه رفعه الحسي ثم استعير للمعنوي قال ابو عبيدة وابن الاعرابي السورة
من عروق الحائط ويجمع سورا وسورا وكل منزلة رفيعة فهي سورة ماخوذة منه
سورة البنيان والضمير لما انزلناه قال الفقيه ابو الليث في تفسير
مثله يعني ان هذا القرآن فاتوا بسورة من المستوية وقابلوها بالقرآن فيجدوا موافقا

لما في التوراة فتعلمون ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يختلقه من تلقاء نفسه وانه منه عند الله وادعوا
شهداءكم يعني استعينوا باحباركم ورهبانكم انتهى ويؤيده ان كلمة من وكلمة مثل يبقى على
معناها الظاهر على هذا التفسير وعلى تفسير غيره يكون المثل على زعمهم لانهم يقولون لو نشاء
لقلنا مثل هذا او الغرض غير اعتبار زعمهم او يكون من زائدة وكلام السابق من قوله
ومن الناس كان في المنافقين والاكثر هم من اهل الكتاب فيكون مطابقا له
والرد الى المنزل اوجه آه وهذا منقول عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن
ومجاهد وقتادة وعليه المحققون وفيه رد على من قال انه ابلغ في قطع الاوهام وان
كان هذا في اثبات نبوة محمد عم ذا لانه عليه السلام مع كونه اميا الى اتي بمثل هذا الكلام
تبادر صدقه بخلاف ما لو كان من شاعر واحد على اقرانه لاسيما في ديار مخصوص عبارة
من عدة القرى لان النقل والعقل يؤيدان للاول والاول يفهم مما مر والثاني من تفسير
القاضي ويفهم دفع مرجحه ايضا والكلام في بعض ما ذكره القاضي تامل   فانه امر بان
يستعينوا الخ اي ان ادعوا بمعنى استعينوا كما يقال اذ ظلمك فلان فادعني اي
استعنه لي وقيل بمعنى احضروا اعوانكم لان الدعاء جاء بمعنى الحضور ايضا
والشهداء جمع شهيد آه عدل عنه الكشاف لانه اقتصر على المعنيين الاولين وزاد
القاضي المعنيين الاخرين بزعم ان تركيب هذه المادة للحضور فلما زاد الكشاف
على الحاضر القائم بالشهادة مع كونه فرعا له بسبب استعماله فيه وهذا يوجد في الناصر
والامام فلم يزاد ان عليه وفيه نظر لان الكلمة شهيد بكسر الهاء مصدرين الشهود
بمعنى الحضور والشهادة وهو بمعنى الخبر القاطع صرح به في تاج المصادر والقاموس و
الصحاح ولانه اتفق المفسرون على ذكر المعنيين ايضا واختلفوا في توجيه ارادة
الناصر فبعضهم سموا منه تسمية بالاول وبعضهم بالثاني فعلم ان كل واحد من المعنيين
اصل وغيرهما فرع عندهم وعمم القاضي للحضور بقوله اما بالذات او بالتصور و
المفهوم من اللغة الاول دون الثاني   ومنه الشيع الدون خالف الكشاف
في انه اخذ الدون بمعنى الحقيقي من معنى الرتب الذي هي معنى مجازي رعاية للتناسب
على وجه الكمال ويؤيده كون دون مختصا بهما والكشاف راعى قلة المؤمنين به
مع ان الاستعارة من المعنى المجاز كلام فيه اذ لا اكثر على انه لا يجوز والاخفاء في انه
غير الاصل بخلاف المجاز من الحصر ولهذا اسند الكشاف جميع المعاني المجازية

الي المعنى الحقيقي وهو ادني مكان من الشيء وتحصيله ان دون في الاصل ظرف مكان
مثل الا ان الدون ينبئ عن انحطاط يسير دلو اكثر منه دنوا عنده ومنه اخذ الدون
بمعنى الحقير لان الدنو شاع في الحقارة وعلى هذا يستعمل غير ظرف وكذا في المعنى
الرتب بخلاف غيرهما فان دون ح ظرف غير منصرف في الرضي ان دون بمعنى
قدام وله معنيان اخران وهي في احدهما منصرفة وذلك بمعنى اسفل نحو انت دون
زيدا دكان لزيد مرتبة عالية وللمخاطب مرتبة تحتها فتوصل الى المخاطب قبل الوصول
الي زيد وتصرف فيها بهذا المعنى نحو هذا شيء دون اي خسيس ومعناه الاخر غير ولا
تصرف فيها لهذا المعنى وذلك قوله تعالى اتخذ من دونه آلهة كان المعنى اذا وصلت
الى الالهة اكتفى ولا اطلب الله الذي هو خلقهم وراهم فهم كانهم قدامه في المكان تعالى
الله عنه واعلم انه ذكر الرضي ماخذ هذه المجازات دون بمعنى قدام والكشاف كونها
بمعنى ادني مكان من شيء فعلم ان معناه حقيقة مختلفة فيه وعند الكشاف معناه في الاصل
عند سواء كان قداما او خلفا او يمينا او شمالا وعند الرضي خصوص قدام والحق يظهر
عند التتبع   ومن متعلقة بادعوا والمعنى آه عدل عن الكشاف في تقديم ما
اخره لان هذا كان اقوي الوجوه المذكورة على ما ذكره صاحب الكشف وهي ستة على
ما ذكره الكشاف صريحا والمحشي رتبها هذا وجعله ستا وقدم الثلثة التي على
تقدير التعلق بشهداءكم والشهداء من القيام بمعنى الشهادة في الاولين منها
بغير تقدير المضاف من حيز من صوته وعبارة عن الاصنام ودون لمعنى التجاوز في
الاول وبمعنى القدام في الثاني والثالث مع تقدير المضاف والشهداء عبارة
عن سادات القوم هم وجوه الناس لا يشهدون بالزور لحفظ وجاهتهم ويكون
الانفة بالغة لهم وان كان لهم غرض فيه والدون بمعنى التجاوز وآخر الثلثة التي
على تقدير تعلقه بادعوا والشهداء بمعنى القايم في الشهادة في الاولين ودون
بمعنى التجاوز فيها حذف المضاف في الاول دون الثاني والشهداء الرؤساء
في الاول والبينة العدل في الثاني وفي الثالث ادعوا بمعنى استعينوا و
الشهداء بمعنى اي حاضر ومن دون بمعنى التجاوز والمحشي رتبها للمبالغة ومناسبة
نظايره من الايات وروده على اسلوب التحدي وهو مناسب لقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله لان اصل التعليق للافق اي بخلاف الاول منها فانه

يكون بناء الكلام على ارخاء العنان ومعناه تركب الزامكم بالحجة ثم السؤال عن الشهداء
الذين لايكون شهداء وهم عن ميل فانه لايبقى الامر للتعجيز ويكون الكلام على غير التحقق
لان رؤسائهم لاسيما اذا كان الكلام في المنافقين كاذبين لايكون لهم انفة في
الكذب بل كان ملاذهم على الكذب كما يدل عليه الآيات الكريمة فمن اظلم ممن
كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب
وهو يدعى الى الاسلام وغيرها ويفوت المبالغة في الالزام ويحتاج الى الاضمار
ولا يبقى لقوله من دون الله فائدة لان اولياء الله غير داخل في اوليائهم وكذا
حال الثاني في الاكثر واما الثلثة على تقدير التعلق بالشهداء فالاخير منها فحكمه مثل
هذين واما الثاني فهو ضعيف من الكل لان دون فيه يخرج عن المعنى المتعارف
ويكون تعلق على تاويل كونها بمعنى التبعيض لان الشهادة يقع في بعض تلك
الجهة وذا لايخلو عن بعد ومع ذلك لايرد عليه ان الصلات لو خذ سماعا والنظم
ان السماع مفقود فلا يجوز مثل هذا الاحتمال في التنزيل وايضا يكون حاصل المعنى ادعوا
بين يدي الله الاصنام وهو خلف من القول ولا سكت عنه ومنه تظهر لو حمل
الشهيد بمعنى الحاضر لامتنع مطلقا لان الظهور بين كالدعاء سواء كان متعلقا با
لشهداء او بادعوا واما الاول ففيه يكون الشهداء على المجاز لان الاصنام عندهم
يكون يوم القيمة شفعاء لا الشهداء حقيقة ويخرج عن التعجيز وتعلق الجار عن الفعل
والاستثناء على خلاف النظم لانه سبحانه غير داخل في الالهة بمعنى الشفعاء كذا في
كشف الكشاف ويرد على على المختار ان المخاطب بقوله تعم فاتوا عام لجميع المنكرين
للقران من الفصحاء والبلغاء وغيرهم وهم الاصنام وان الاستثناء بقوله
من دون غير ظاهر ولان المخاطبون بمعنى جميع الحاضرين بمعنى لان المتبادر من الحاضر
ان يكون محسوسا ولهذا يطلق عليه الغايب ولان الامر للتهكم انسب
كما يكون في حالة ارادة الاصنام من الامر للتعجيز لان بعد الاستثناء لان التام
على المنكر يكون مستحقا للتهكم لان حينه فائدة وكذا الامر للتبكيت اولى للتعجيز
لان فيه تكرارا على تقدير فاتوا السورة وان حمل على خصوص المخاطبين لكون امر
ادعوا للتعجيز مفيدا فهذا ايضا غير لانه اخراج امر فاتوا من المعنى النظم المطابق
لقوله يا ايها الذين الناس اعبدوا والمطابق لمقام الاستدلال على المنكرين

ومن المعنى التام الى الناقص لرعاية ما بعده وان تعلق الجار بالاقرب اولى وان كان
الابعد فعلا لان الفعل والمشتق سيان في جعله لانه يكفي له رائحة وحصول
المبالغة على العكس لان التهكم فيه من وجوه لان الحاصل المعنى ادعوا من
اتخذتموهم آلهة متجاوزين المعبود الحق في دعويكم الوهيتها او حال كونهم في غاية
الخساسة بالنسبة الى الله تعالى وزعمتم انها شهداؤكم وشفعاؤكم يوم القيمة
للاعانة في معارضة القران المعجز وفي الامر بالاعانة بالجماد الذي لا ينطق مبين في
معارضة القران المعجز بفصاحته غاية التهكم وفيه انهم يدعون انهم شهداء عند الله
ثم يجعلون هم شركاءه وهذا خلاف المعقول وانهم يستهزؤن بنصرتهم بالجماد الذي
لا يقدر على شيء ولهذا امر في هذه الواقعة العظيمة بالاستظهار بهم وفيه تهكم
بعد التهكم والظاهر ان الاول من الوجوه المذكورة هذا لانه مع الفايدة الجديدة
يكون حمل دونه على المعنى التام ويكون مناسبا لقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا
يكون الشهداء محمول على المشهور المتعارف منه بغير اضمار مضاف ودون على
التجاوز او على الرتبة والجار بتقريب ويكون موافقا لما هو منقول عن ابن عباس
رضي الله عنه لان المراد من شهداءكم اعوانكم ويكون ذكر من دون الله لكمال
التقبيح لهم في التجاوز والاشارة الى دنوهم بعد الاشارة بالشهداء الى الكمال
المتوهم اليه والجواب عن الوجهين الاخيرين على تقدير تعلق من دون الله بالشهداء
ان كون دون بمعنى القدام كما في الوجه الثاني ليس فيه بعد كيف وانه من الرضي
انه المعنى الحقيقي فلا اقل من ان لا يكون ضعيفا بالنسبة الى المجاز كما توهم صاحب
الكشاف وذكر لكمال رتبتهم عند المشركين بالنسبة اليه تعالى لان من يدل على
ان ابتداء شهادتهم من جانب القدام فيكونوا كالقائلين بين يدي السلطان
فهو كناية عن التعظيم بخلاف في فانه يصح اذا كان قائما في خلف السلطان ويساله
عن اخبار بنيه فيسر بسرعة الامتثال ويجيء الى جانب القدام ويتم الخبر انه يشهد
من جانب القدام فيكون فيه كمال التهكم ولا يخفى على مثل الكشاف ان يحمل
كلام الله على محتمله غير جائزة عند اهل العربية بل ان شاربيات الشعر ان هذا
الاحتمال جيد موافق لكلام الفصحاء ويمكن ان يكون من صلة شهيد باعتبار تضمين
معنى الاخذ يشهدون يوم القيمة آخذين في الشهادة من القدام ومن دونه يكون

كما يدل عليه الكريمة ااتخذ من دونه آلهة واما الثالث فيفهم جوابه مما ذكر في الاول وكذا الثاني
والثالث على تقدير تعلقه بادعو يفهم جوابهما بجميع الوجوه الستة صحيحة الارادة وفصيحة
لكن الكلام في نفاذ تيم في الافضلية فالافضل فيما بينهم على ترتيب الكشاف كما
يظهر مما مر ولهذا اختار تفسير الشهداء بالهتهم في تفسير الفقيه والمعالم والزاهدي
والعمدة وبحر المواج فلا ينبغي للقاضي العدول من غير شهادة العدل
انه من كلام البشر وجوابه محذوف لا حاجة الى الحذف عند من يجوز تقديم الشرط
لان ما قبله يصلح للجزائية معنى وكلام القاضي يدل ظاهرا على انه يصلح لعشه والاحسن
اذا فسر الشهداء بالالهة ان يقدر انكنتم صادقين في انهم اعوان لكم تامل
ظهر انه مجراه اشار الى بيان الملازمة وليس كلما كانت الملازمة محتاجة الى
الوسط بقد لا سبب السبب نسبب يكفي في ارتباط المسبب بكلمة الشرط من غير
اظهار او حذف فلا يتوهم انه اشارة الى الجزاء المقدر حقيقه تامل
فنزل لازم الجزاء منزلته فيه اشارة الى دفع ما اورد على الكشاف وهو انه جعل
ترك العناد لازم اتقاء النار مع كونه كناية عن ذلك بان الملازمة لما كانت
من الجانبين صح في كلا معناه ان يجعل لازما وملزوما فصح كونه كناية لان الملازمة
بينهما من الجانبين على ان مذهب الزمخشري مخالف للجمهور فانه يجوز في الكناية
ذكر الملزوم وارادة اللازم ولا يقال ان اتقاء النار لما كان لازما على تقدير
الفعل وعدمه فلم يصح التعليق والتقليد فلدفع هذا قالوا بالكناية لانا نقول
على تقدير الفعل لم يثبت حقيقة الرسول والقران فلم يثبت الانذار المذكور
فلم يصلح وجوب الاتقاء منه بل انما قالوا بالكناية لان الكلام ح يكون افيد
واوضح في الملازمة وكان نصا في المقصود وهو ترك العناد ومتابعة الحق ولها
نتايج ذكر منها الاتقاء لان التنذير اقوى في امتثال الحق وبعضهم قدروا
معلقا فاتقوا بالايمان فوضح المطلب بغير جعله كناية عن الايمان كما اختار
بعض او عن تركه العناد كما اختار الكشاف والقاضي حيث قال وتهويلا
لشان العناد ولتصريحا بالوعيد   لانها واجبة الاعمال اشار الى ترجيح
احد المتنازعين ويمكن المعارضة من جانب من جعل العامل ان كما اشار اليه
القاضي حيث قال لم يقع لا مع ان والشرط لكونه فاصلا قويا بينه وبين معموله
بخلاف لم فانه حقيقة بان ان حال كون الشرط مضارعا واجب العمل الخ

وقوي فيه لانه يظهر اثره في الفعلين على ان قد جاء غير لازمة في الشعر مفصولا عن معموله
في الضرورة فكيف يكون واجب العمل على الاطلاق وفي حكم الجزء لانه لا يجوز وقوع
الفاصل بين اجزاء الشيء تامل وسابقه ظهر اثره في المعنى بجعله مستقبلا فالاولى
ان يوثر في اللفظ ايضا ليطابق اوظهر منه منع تحوله لانه لا صير ماضيا فالظ اذا
تعارضا وتعارض المرجحات تجويز العمل لا يهام اشاره المتكلم باختياره من غير مرجح
والية اشار القاضي في الارشاد حيث قال وا تفقوا على ان يعمل من الحرفين
المتنازعين ان لم يختلفا عملا الا احدهما بالغاء الآخر فعلم مما ذكر ان ما قال القاضي
البيضاوي مخالف القاعدة النحوية ويمكن التوفيق بان الارشاد والرضي
ذكر في باب التفرقة بين لم ولما هذه العبارة ويكفيه اعتبار كون ان عامله فالمدار
على ما في الارشاد ولانه نقل الاتفاق بين القاعدة تامل وسقط توهم المحشي
ايضا ولن كلا الخ في الكلام ولمن قال ان لن للدوام وانشارة
الي ترجيح مذهب سيبويه لان المعنى واللفظ يويدانه ظ او لا معنى للمصدرية
في لن جاء تقديم معمول معموله عليه حيث حكي سيبويه عن العرب عمرا لن
اضرب ثم مذهب الخليل لان الدليل قام عليه ايضا لفظا وهو يرجحي لمراده الا
ان يلافي ويعرض دون اقربه المطلوب ولا دليل على قول الفراء لان في لن ولا
في لم لانه يقول في كليهما ان الاصل لا وعلى نفيه دليل اذ لا منع تقديم معمول ما
بعدهما عليهما وفي لن يجوز والموقود بالفتح يعني هذه التفرقة عند الجمهور وما
ذكر هذا الاختلاف اكثر المفسرين لكن القاضي اخذه من الكشاف لكن لم يرض
به مطلقا والمراد بها الاصنام اختار التفسير المخترع زعما ان الاصل في
التفسير ان يفسر بعض القران البعض فيه انه فيما لم ينقل منه الصحابة تفسيرا
على انه لا يصلح تفسيرا لان معبودهم كان غير الحجارة ايضا ولحجارة ايضا عام والظا
التعميم في كل فلم يوجد له شاهد في القران على ان بعض الاصنام كان من الكبريت
لان التعميم غير مراد والاصل التوفيق بين الحديث وظاهر القران وزيف التفسير
المنقول عن ابن مسعود وابن عباس واكثر السلف كما هو دابه غير الحنفية متابعة
للمعتزلي وان ندم المعتزلي في سورة التحريم لانه نقل عن ابن عباس ثم رده
ووجه انه في اول التصنيف لم يطلع على النقل الصحيح فاجريا على الرد ثم
تفسير تلك السورة لما ثبت النقل كف عن الرد لان مدار التفسير على الصحابة

وما ذكره في التعريف من انه تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود فمردود ولان المنقول
من الصحابة في التفسير محمول على السماع ولانهم اعلم باحوال النزول لانهم شاهدوا
تحصل من الصحابة في التفسير محمول على السماع ولانهم اعلم باحوال النزول لهم
القراين الحالية فيكون عندهم دلايل ولا يكون مشعورا لها للعصر فهذا اطلق مسطور
من الغير في حقهم على ان ايقاد النار بالكبريت بينا معتاد فيتبادر الى الذهن
فصار كالمعهود والاصل في اللام العهد لاسيما اذا صار مشهورا في السلف
وقبلوه من غير تاويل ونحو كذلك ولهذا قال الامام الاعظم ما جاء من الصحابة
فهو على الراس وقال ابن الهمام امن الطريق ان يكون للانسان في يد النبي
عليه السلام واصحابه رضي الله عنه كالاعمى في يد القايد والا يرتفع الشريعة لانها
تفاسيرها وصل الينا من الصحابة فان لم يعتبر نقلهم وفهمهم فلا يمكن لنا الوصول
اليها وكل يخترع بما شاء كالملاحدة ولان المبالغة فيه اكمل لانه يعم بما سوى
بين الانسان والحجارة في انها وقدها وايقادها بالكبريت اشد فعلم من ذلك
ان هذه النار في شدة الاحتراق بالنظر الى الذات بحيث يكون الذي لم
يتعارف كونه ما يوقد به بل لا يصلح مثل الكبريت ويكون ح المبالغة من جهة العارض
ايضا ان في الكبريت خمسة اشياء ليست في غيرها اسرع وقودا ابطا خمودا
واسهل رايحة واشد حرا والصق او يكون مع كل كافر جبل كبريت اذا
ارتفع بالشعلة ليسقط بذلك الحجر في اسفله وقيل ان اهل النار اذا اعياهم
بكوا وشكوا افتح سحابة سوداء مظلمة فمطرهم حجارة عظامه كحجارة الرحى فيكلهم
فيزداد ايقادا   وقيل الذهب والفضة آه وجه التخصيص لانهما يصيران
سبب الوقود للكافرين وسبب الكبر في غيرهم   فان صح لاشك بعد نقل
التفاوت وقبول السلف في التردد غير صحيح من احد وموجب للطعن
في علماء الدين من غير دليل لاسيما من القاضي تامل   صح تعريف النار اشار
الى ان اللام للعهد يرد عليه انه ح يكون ذكر الصلة تكرارا الا ان مضمونها جاء من
لام العهد وان سورة التحريم مدنية وما نقل من احد كونها مكية الا ان بعضهم
قال اثنين اخيرتين منها وهما ضرب الله مثلا الى آخر السورة مكيتان والاحتمال
المجرد لا ينفع وكذا كون يا ايها الناس مكية صح بالنقل الصحيح فلا يصح ما ذكر
التفتازاني تامل   بهتت لهم فيه اشارة الى دوام الكافرين واحتقالهم

فيها لان عذاب بيت يتم بالنسبة الى شخص يكون دايما فيه ومستقلا وعدم دوام العاصين
واستقلالهم فيكون لهم مرور عليها بمقتضى قوله تعم وان منكم الا واردها والعذاب
في الجملة وان كان في مشية الله لكن نظم الآية يدل على تعلق المشية بالعفو كما يدل
عليه سبقت الرحمة على الغضب فيكون فيه اشارة الى رد المعتزلة لان العاصين
عندهم لا يسمون كافرين فكيف يكونون مصطلين دائمين فيها مثل الكافرين
وخلود صغار العاصين والكافرين على الصحيح في الجملة بالتبعية فضلا منه
الله تعم ولا يصح مثل هذا في حق الكريم الذي وسعت رحمته ووجوده للكل
وغلبتها على ضدها لانه يكون خلاف الحكمة وسببه غير العدل فلا يجوز صدوره
منه لاقتضاء كماله كمال التنزه كما يدل عليه قول الامام الرباني حين سئل
عن اطفال المشركين ان عندي ان الله تعم لا يعذب احدا بغير ذنب
فيكون فيه رد على الاشعري حيث جوز تعذيب غير المذنب بالنار في
الآخرة كتعذيب الصغار والحيوان في الدنيا بالآلام والجواب ان كل
الم ليس بعذاب الم يكون فيه عتاب وملامة والم الصبي يكون لزيادة
الدرجة وكذا الذي نصاب به الاسياد الاولياء ولذا قال يتحقق ان دخول
الفاسقين في النار لتطهر عن دنس الذنوب وذهب بعض الى ان نارهم
غير نار الكافرين فيكون الصفة للتقييد كما هو الاصل لكن لو حمل بتجويزه
على العقل يكون للمناقشة في الجواب مجال تامل تعرف والجملة
استيناف او حال وحسن الاول لانه لما ذكر وقودها على خلاف المتعارف
بالنسبة الى الناس لان المتعارف ان يوقد اولا بغيره ثم يطرح فيها
ما تحرق لا ان يوقد بما يقصد احراقه خصوصا اذا لم يكن مما يوقد به فاجاب
بان سبب ذلك انها عدت وخلقت لتلك التي تسمى الذين عبارة
عن الكفرة ولدوامهم فيها خلاف طبيعة نار الدنيا على كمال الشدة حتى
الرطب واليابس بالنسبة اليها سواء ووضع الكبريتية للزيادة فظهر
حسن الحال ايضا لانه لا يصح التقييد لان الحاصل اتقوا بعد الزام الحجة عليكم
اتقوا النار الموصوفة حال كونكم خالدين فيها لكن الاستيناف بالنسبة
الى الحال انسب وكلاهما مناسبان لمقتضى الحال وان خفيا على ما هو الحق
تامل والاولى ان يكون بدل الاشتمال فيكون رافعا للتوقف وانتظار

فيه انحصار في المراد من الناس لان التخويف لجماعة مخصوصة على ترك العناد والايمان
على تقدير الزام الحجة عليهم من النار التي توقد بها جميع الناس ليس على ما ينبغي
فتعين المراد من الناس الكافرين لان المعرفة اذا اعيدت كانت عين الاولى
وتخلصها خاصة لهم فالتخويف صار معقولا مع فوائد مرت ويحتمل ان يكون صلة
بعد صلة بغير العطف واشار الى كون هذه من النحويين من قال ان الصلة له
محل من الاعراب وهي صفة لان الموصولات لابهامها كالنكرة لاسيما اذا
كان اللام للجنس اشارة الى ان جنس ماهية نار الآخرة كذلك لان استعار
الآخرة كلها على الكمال ويورد بانه خلاف الجمهور في اعتبار الصلة صفة ومحلا
للاعراب لا يلزم منه الرد في تعدده بغير العطف لان الجمهور ساكتون عنه
تامل والثاني انها آه يرد عليه انه خبر عن عدم الاتيان بمثل القرآن في
الاستقلال وذلك العدم لا يتحقق الا في قرب القيامة فكيف يكون فيه
دليلا على النبوة في هذا الزمان باعتبار انه وقع كما اخبروا اجيب بانه علم
من عجز من هو في البلاغة مع الكثرة والحرص عليه عجز غيرهم بروح انه يكون
هذا الخبر ايضا من النبي عليه السلام بالاستدلال لا من الغيب والثالث ينبغي
ان يقدم على الثاني دل على ان النار فيه رد على المعتزلة الذين قالوا
الجنة والنار تخلقان يوم القيمة عند اهلهما وقال الكعبي مخلوقتان الا انه تعالى
يهلكهما ثم يخلقهما وقال الجهمية رئيسهم جهم بن صفوان انهما تخلقان الآن
لكنهما تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما وهذا القول مخالف بالنصوص الآخر
والمقصد اشارة الى ان الملحوظ في العطف مضمون القصة من غير خصوصية
الاشارة والخبر هذا الفرق من الكشاف واستحسنه بعض العلماء وانكر البعض
لانه لا حاجة اليه بعد تصريحهم بالعطف باعتبار المعنى اي على ما تقول لانهم
آه اي دفع ما يرد وهو انه لا ربط بين الامر بالبشارة وعدم اتيان الكفرة بمثله
ولتعدد المخاطبين من المعطوف والمعطوف عليه بغير تصريح نداء بكل وكلاهما
لا بد منهما فدفع بان الربط بين الشرط والجزاء حاصل لانه لما صدق نبوته و
صدقه بالدلائل فصح ترتيب التنذير والتبشير عليه سواء كان احدهما وان
كان الملازمة بالوسائط فهذا لا يخل بالفصاحة وعدم جواز تغاير المخاطبين

بالقران

بسبب الالتباس والالتباس هنا احسن للنكتة فذا ايضا فصيح فيكون هذا التوجيه مناسبا
نظما على انه لا تغاير بين المخاطبين لان حاصل وبشراه واتقوا اما يغيظكم من غيظا عد لكم
وهم المؤمنون وح الربط ظاهر او قوله فاتقوا رسوله في قوة فانذرهم ولذا اختار صاحب
المفتاح اي ولبشر معطوف على فانذر مقدر بعد اعدت للكافرين ولا يخلو عن
نوع حسن ظاهر وربما توهم لكن ينبغي ان يعترض بعطف بشر على اعبدوا الاتهما
ربط لحمل الا البشر للمؤمنين سواء آمنوا بالاستدلال او بالتقليد حاصل فلازم
على الصحيح ولا يكون توهم تبعية التبشر في الذكر لتنذير الكفرة وعدم السوق
له واذا اعطف على اعبدوا الا يلزم منهما وان امكن دفعهما على هذا التقدير ايضا فرعاية
المعنى اولى من القرب في اللفظ والاقل من المسافات فيترك احديهما غير
اولى كيف يترك توجيه صاحب المفتاح   واما قوله فبشرهم آه لا حاجة الى
هذا التوجيه لان التبشير في الاصل كان ايراد الخبر السار الذي يظهر السرور
في البشرة ثم كثر استعماله بمعنى الاخبار فصح استعماله في السرور وضده وان
كان استعماله في السرور اكثر ولهذا قال في معالم التنزيل البشارة كل خبر صادق
تتغير به البشرة وتستعمل في الخير والشر في الخير اغلب فعلم منه الصدق
ايضا داخل في مفهومه وكذا في الزاهدي لكن الكشاف تركه ولهذا ترك القاضي
وكذا تابعته في التوجيه   على طريقة آه والفرق بينه وبين التهكم ان
في الاول القصد الى الاستطراق وفي الثاني الى الاهانة   وقال الحطيئة آه
قاله لما تسلل الى بني اوليس بن حارثة بن لام الطائيين المعروف بابن سعدى
وكان مناسبه من سببه ان وفود العرب حضر بين يدي نعمان بن المنذر
جد لامن خليل الملوك فقال اني ملبسها لمن اردت عدا فلما كان الغد
لم يرتحل ابن سعدى عنى ودخل اليه فقيل له لم لم تحضر واجاب بان ان كنت
المراد بها طلب والا فلا احسن اني لا اكون حاضرا فطلب والبسه
فحسده سادات العرب من قومه وغيرهم وبعثوا الى الحطيئة ليغيظونه
ما يغير لو جار فقال كيف اهجو احدا كلما في بيت حتى شقي يعلى منه
وانشد البيت وجعل العيب مركبا واضاف اليه الظهر كانه قيل
راكبا ظهر العيب او الظهر مقحم اي ملتبسا بالعيب ثم ادخل الظهر كناية

يا لكم

95

لتأكيد القصة لان الغيب كانه وراء الظهر او اريد عيب مؤكد جعل له ظهر يكتنف به وعلى هذه الوجوه
يدور ما ورد من هذا اللفظ والترجيح في مقام يحسبه وههنا الاول والام فيها للجنس اختلف
في المراد من عمل الصالحات اختار الامام الزاهد ان معناه اداء الفرايض واجتناب
المحارم وعن ابن عباس اداء الصلوات الخمس بالجماعة وعنه الشرايع الخمس
الصلوة والزكوة والحج والصوم والاغتسال من الجنابة وعنه ايضا عملوا الصالحات
فيما بينهم وبين ربهم وقيل العمل الصالح على وجهين عمل نسك وبين
العباد كاداء الامانات ووفاء العهود وغير ذلك وبين الله عز وجل ونسك
نوعان عمل الظاهر مثل اداء الشرايع والباطن كالتوكل والرضا بالقدر والصبر
عند البلاء والشكر في الرخاء وغير ذلك وقال امير المؤمنين عثمان معناه اخلصوا
الاعمال لما قال الله تعالى فليعمل عملا صالحا اي خالصا من الرياء قال معاذ
ابن جبل رحمة الله عليه في العمل الصالح الذي فيه اربعة اشياء العلم والنية
والصبر والاخلاص وقال امير المؤمنين علي معناه اقاموا الصلوة المفروضات
وقال سهل اي اتبعوا السنة وظهر من ان اللام ليس للجنس لان كلا
اشار الى معهود وهذا اختلاف مبني على الاختلاف في ان المؤمن متى
يستحق البشارة المذكورة قال الصديق الاكبر في رواية عنه بالايمان فقط
لانه نقل عنه لما نزل آية ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال لاصحابه ما
تقولون في هذه الآية قالوا لم يذنبوا فقال حملتم الامر على الشدة قالوا له فما تقول
قال معناه لم يرجعوا الى عبادة الاوثان فعلى هذا المراد من عمل الصالحات الاقرار
بما يجب في الايمان المنجي والعمل شامل للقول وقال الفاروق استقاموا
على الطريق وانه لطاعة ثم لم يروغوا روغان الثعلب وقال عثمان بن عفان
اخلصوا العمل لله وقال علي رضي الله عنه ادوا الفرايض وقال ابن عباس
استقاموا على اداء فرايضه وقال الحسن استقاموا على امر الله عز وجل فعملوا الطاعة
واجتنبوا معصيته وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت آية ان الذين
قالوا ربنا الله ثم استقاموا امتي ورب الكعبة قلت يا رسول الله اخبرني
بامر اعتصم به فقال قل ربي الله ثم استقم قال قلت ما اخوف ما تخاف به علي
فاخذ رسول الله بلسانه وقال هذا وروي ان وفدا قدموا على النبي عليه السلام

فقرا عليهم القران ثم بكي فقالوا له من خوف قال نعم اي تعبت علي طريق حبل السيف
من العدة ان استقمت نجوت وان هلكتا وفيه دليل فيه آنه يحتمل ان يكون المراد
منه الاقرار فلا يكون دليلا عليه عند الجمهور وهو الحق عند القاضي كما انه مر السيد فيما
سبق الا ان يقع بني الامر على مذهب المحققين كما انت رأيته هناك بالمنع
او يقع اراد خروجه عن الايمان في اللغة كما انت رأيته فيما قيل لعوله ثم اختلف
تامل ثم اللسان الي قوله دار الثواب فيه اشارة الي ترتيب هذه
المعاني في النقل وعبارة الكشاف الي خلافه ولا يدل عليه تفسير من الكتب
المشهورة وقال المفضل الجنة كل بستان فيها نخل او شجر فان كان فيه كرم
فهو فردوس وقيل هي اسم لبستان جامع فيه النخل والعنب وكل ثمر وقال
الفراء الجنة ما فيه النخيل والفردوس ما فيه العنب وهذه الاقوال ايضا يدل
على خلاف الترتيب كان آه شبه عينه في تدارف الدمع بالغرب وهي الدلو
العظيم وبالغ من وجوه ايثار الغرب على الدار ونسبها الاشارة الاشارة الى
كل عين كالغرب فان النصب ايم اذ الايزال بصب واحد وترسل الاخرى بيد
البير وزيادة في مع ان الظ كان عينه غربا مقتله دلالة على التمكن وايهام ان صب
صب الغرب لما فيهما من شبه عينه لا الذاتها وجعل الابل مقتله اي مزلة مفادة
يخرج الماء من البير ملاء ذكره ابن عباس سبع وفي المغني والكواشي قال
ابن عباس من ثمانيه وهي دار الجلال ودار القرار والباقي مثل القاضي
واللام بدل اللام في لهم بدل لانه لو قيل انهم في جنات مات الدلالة على الاستحقاق
لان اللون في الجنة يكون بالتبعية ايض كالاطفال لكن بواسطة الايمان والعمل
الصالح لتعلق الحكم لكن لا الذات العمل لما ذكر بل بجعل الشارع لان التعلق
يقتضي الواسطة سواء كان بالذات او بالجعل تامل وعن مسروق اختلف
في الانهار قال بعضهم النهر واحد يجري فيه الخمر والماء واللبن والعسل لا يخالط
بعضه بعضا كما لا يخالط الماء العذاب الماء الاجاج في الدنيا في البحر وقال
بعضهم اربعة انهار وقال بعضهم الماء واحد ولكن يختلف بالمنية اي تمني
ان يكون لبنا يصير لبنا وهكذا في الاخر وقال البعض الجاري واحد ولكن له
طبايع اربعة طبع الماء في ايجاد الحيوة وطبع اللبن في البرسة وطبع العسل في الحلاوة

وطبع الحزن في الشرط وانما جمع الانهار لكثرة معانيها صفة ثانية لجنات او خبر مبتدأ الآولى
ترك الثاني لان فيه تقديرا بلا ضرورة على انه داخل في الاول لان معناه صفة سواء
كانت بحذف المبتداء او بغيره   وكلما نصب على الظرف اختلف في تحقيق كلما
قال الجمهور قصدوا الى اضافة كل الى جملة زادوا ما الكافة لتكفها عن الاضافة الى
المفرد التي هي مقتضى طبعها وهي في الحقيقة مضاف الى زمان مضاف الى الجملة فحذف
الزمان للقرينة وهي عدم جواز اضافة غير الزمان اليها الا كلمة حيث فيفهم الزمان المقدر
فصار للزوم قيامه مقام الزمان وحذفه وجوبا الا على معنى الزمان بلا التفات
الى التقدير فكلما اذن زمان مضاف الى الجملة ولما كان في كلما من معنى العموم والاستغراق
الذي يكون في كلمات الشرط كومن وما ومتى شابهها فلم يدخل الا على الفعلية و
لهذا قد يجعل الماضي بمعنى المستقبل ففي كلماته رائحة الشرط وليس بكلمة الشرط لانه
في الاغلب يستعمل في الفعل المتيقن كاذا مثل كلما طلعت اتيك وقد يستعمل
ان في المشكوك فيه كما تستعمل كلمات الشرط في التحقيق نحو متى طلعت الشمس
وكل ذلك على خلاف الاصل فالعامل في كلما هو في المحل الجزاء كما في اذا اذا لم يتضمن
معنى الشرط لان المضاف اليه لا يعمل فيما قبله وكلما اذ مضافان الى ما بعدها او
كلمة اذا موصوف وما بعده صفة وتاليه لا يعمل فيما قبله بخلاف كلمات الشرط
التي في معناها الظرفية مثل متى واخواته فان العامل فيها شرطها على قول الاكثر
ولا يجوز ان يكون العامل جزاءها على ما توهم بعض لانهما فعلان توجها الى معمول
والاقرب اولى بالعمل فيه على مذهب البصريين بل الاول عمل قبل وجود الثاني
فلم يتأت له محل التنازع كما يشعر به قيد بعدها في بحث التنازع في الكافية لكن
الرضي يقول ان التنازع يتحقق فيما قبل لكن الامام في توجيه القوم وعلى
مذهب الكوفيين الاولى شغل الاقرب بالضمير فادون الاولى ان يقع متى
جئتني فيه او متى جئته ولم يسمع وحمل كلام الفصحاء على غير المختار بلا ضرورة
لا يجوز ولو جوز عمل الجزاء فلا جهة في اولوية عاملة الشرط ولنا ان نرتكب
بقاء كلما على الصحيح التي كانت تستحقه حالة الاعراب لكون اضافتها كلا
اضافة مثل حيث وقيل في كلما انه معرب وما مصدرية والزمان المضاف
الى مصدره ومثل كلمة كلما نبيا وسما في جميع ما ذكر كذا في الرضي وفي معالم التنزيل

كل حرف جملة ضم الي ما الجزاء فصار اداة للتكرار ومعناها معنى متى وقال ابو البقاء في تفسير كلما
اضاء لهم وكلما هنا ظرف وكذا كل موضع لها جواب وما مصدرية والزمان محذوف
وشرطت الظرفية الي كل لاضافته الي ما المصدرية الظرفية الي كل وقت اضاءة و
جارت ماههنا علي الغالب من وصلها بالماضي وهو اختيار وندر وصلها بالمضا
رع نحو اطوف ما اطوف في وصلها بالجملة الاسمية نحو واصل خليلك ما التوصل
ممكن خلاف نحتص عن سائر الموصولات الحرفية بنيابتها عن ظرف زمان كما
في الآية وهي عامة في الزمان ولهذا جزم لها بعض العرب فاني لا اق حيوة
واني تميت فلا خير في الدنيا ولا عيش جميعا ويدخل عليها فيؤكد عمومها في
الزماني وما ذكره الاصوليون من عموم كلما فلما نزل عليه من التكرار لانه وضعها
فاذا قلت جئتني اكرمتك فالمعنى اكرمتك في فرد من افراد جيئك الي
كذا في تفسير بيان الاعراب فتعلم مما ان الاختلاف في تفسير كلما واعرابه عند
صاحب المعالم وابي البقاء لما دخل كل على ما الشرطية صار نصا في العموم للتاكيد
بالكل في المعنى لافادة ما العموم مثله لكن عند الاول بمعنى الشيء وعند الثاني
بمعنى الزماني فيكون عند ذلك مفعولا به ومن ثمرة رزقا ورزقا مفعولا
مطلقا وعند ابي البقاء المفعول فيه وما دخل كل لافادة تاكيد شمول ما وجملة شرطية
حقيقة لكن مخالفة للشرطيات الاخر في كونها معمولة للجزاء عند الجمهور
وعند الرضي ما كافة وكل صار بمعنى الزمان لنيابته مكانه وشبيهه للشرطية
ومنصوب بالظرفية وعامله ما هو في محل الجزاء وعند الاصوليين كلمة كلما تجمع
الافعال قصدا والاسماء تبعا وتوجب التكرار ولهذا اذا قال كلما تزوجت
امرة فهي طالق فتزوجها امراة مرارا تطليقا في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج
قصدا وحنوها عليه بخلاف ما اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق
كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم فكلمة ما عندهم ايضا
كافة ولا يقدر زمان وهي في المعنى لشمول مصدر ذلك الفعل وح يكون
منصوبا على انه مفعول به بالواسطة لما هو كالجزاء ولو قدر زمان ينبغي لا يطلق
في التزوج الثاني لانه ح توجب شمول الزمان وعموم لا عموم التزوج

لان

لان واحدة كاف والظاهر مذهبهم باعتبار المعني لان المتبادر منه القصد الي تعميم الافعال
ولا حاجة الي اعتبار الزمان وصرفه عن معناه وباعتبار احكام اللفظ مذهب الرضي و
مذهب ابي البقاء قريب منه لكن دونه ومذهب محي السنة ضعيف الا ان تعم انه
اراد بيان تمييز كلما بقرينة منه ثمرة او يرجع مذهبه الي مذهب ابي البقاء تامل
ورزقا مفعول به ومن الاولي للابتداء آه عدل عن الكشاف في جعل رزقا مفعولا به فقط
واحتمل الكشاف حال رزقا في انه مفعول به او مفعول مطلقا وفي تعيين كونهما حالين
متداخلين واحتملهما ايض لان عبارته يحتمل ان يكون رزقا بمعني المرزوق مفعولا به او
بمعني الحدث مفعولا مطلقا ومن الاولي لغوا متعلقا برزقوا او حالا من رزقا مقدما ومن
ثمرة بدلا لانه موصوف في المعني اذ المعني من ثمرة منها او من ثمرة حالا ومنها لغوا
وكلاهما لغوين والثاني بدلا او كلاهما مستقرين وجعلهما الاول من المطلق والثاني من
الفعل المقيد بالاول وان يتبادر من الكشاف غير جائز لانه يخالف لقاعدة ان
الفعل او غيره لا يعمل في الظرفين او عن الظرفين من جهة واحدة ولا ينفع في ذلك
التقييد في الثاني لان تقاضي العامل للمعمول من نوع الاول بعد تقييده بالاول
لا يعقل ايض ولهذا اضطروا الي التجريد في نحو وضع بمعني والا يمكن ان يقع بعد تعلق
وضع لشيء ويقيده به تعلق بقوله بمعني تامل في المعني حتي لا تقع في الغلط وعلي تقدير
جعل من ثمرة بيانا لتقدم بتعيين كون رزقا بمعني المرزوق ومنها ظرف لغو متعلق
برزقوا او مستقر حال من رزقا ومن بمعني الابتداء ويحتمل ان يكون من للتبعيض
في من ثمرة ويكون حالا مقدما واشار الي ضعف البيان بقوله يحتمل لا تقديم البيان
لا يجوز لانه يفوت ما هو الغرض منه وهو الاجمال اولا والتفسير ثانيا ليكون اوقع
ووجه الجواز انه محمول علي حذف المبين وجعل المذكور عطف بيان كذا صرح به
الرضي ففي قول الكشاف وتابعيه بيان تقدم تسامح وبالجملة البيان لا يخ
منه تكلف في جعل من الابتدائية والتبعيض حالا كما زعم وليس التبعيض
اصلا عند الكشاف كالابتدائية بل الاصل عنده الابتدائية وهذا اشارة
آه اشار بهذا الي ان المشار اليه في حالة الاشارة وان كانت معينة لكن
القصد الي النوع الذي يحقق في ضمن الافراد لان القول المذكور في كل زمان
الوار الذي لا يصلح الا باعتبار باعتبار الاشارة الي النوع لانه حاضر باق في

جميع زمان لورود الافراد عليه بخلاف فرد معين منه فانه موجود حاضر في زمان وجوده
لا في زمان فرد آخر فكلمة ان في قوله الكاشت متصلة والصواب الواو في قوله والمعنى
كما في اكثر النسخ وتبديله بالفار نسخ لكن ينبغي ان يذكر دليله معه كما ذكر الكشاف
وقال هذا مثل الذي رزقنا بدليل قوله واتوا به متشابها وليس الغرض الاشارة
الي التفسيرين كما توهم حتي يظهر لك الحق   او كما رواه الاولي هذا
لانه منقول منه عليه السلام ومدار التفسير عليه مع ان فيه الاشارة الي دوام نعيم
الجنة وعدم انقطاعها وعموم كلما باق لكن يكون الاشارة الي الذين ثبت
مكانته ولا بعد فيه بل الظاهر هذا لان المرزوق فيه لك وجود حاضر ولا يبقى العموم ايضا
اذا اشير الي المرزوق لان كل واحد من اهل الجنة لم ياكل جميع الثمرات ولم يقدر عليه ولم
يره بل تحققه في واحد ايضا محل خدشة خصوص الذين اختاروا الفقر وكان
فقير فيعطي له انواع الثمرات التي لم يسمعها اذن ولم يرها عين كيف تقول هذا
الذي رزقنا من قبل كيف والفقير اذا صار ضيفا لامير لا يقدر ان يقول هذا الذي
رزقت ولا ينبغي له لانه غير ملايم للمقام فكيف يقول اضياف الله تعالى هذا
القول ولا يناسب لمقام مدح الجنة ويكون فيه شائبة نقصان الجنة لانه يجعل
ثماره مشبها بها ثمار الجنة وفيه ما ترى وما ذكر من النكتة تضعيف لانه مشاركة
الاسم مجازا فقط كما سيصرح القاضي عن قريب لا يحصل الشيء مما ذكر ولا يحسن جعله
في صورة التشبيه البليغ كما اشار اليه ابن عباس ويؤيده ما في الن هديا ان لقاها من الجنة
يكون فيه لذة من كل نوع ثمرة وفي التفسير المروي منه عليه السلام رعاية مقام
المدح للجنة لانه يفهم منه دوام ثمراتها وصيانة كل منها ومزية الاخير على الاول
وزيادة اظهار امتنان اهل الجنة معه تعالى بزيادة مدح الجنة كما لا يخفى ولذا اقتصر
في تفسير الكواشي جعل المشبه به ايضا من الجنة ولم يذكر ما رجح القاضي وايضا
يكون خدشة في قوله تعالى واتوا به متشابها لانه ان اريد القاضي لا يصح بالنسبة
الي ما في الجنة وان اريد المستقبل لا يصح بالنسبة الي ما في الدنيا ولا يكون المشابهة
على الحقيقة ايضا   في الداعي لهم آه فيه ان الداعي لا يصلح لذلك لان
الاستعجاب انما يحسن مرة او مرتين اما كل مرة فلا لا سيما ابدا الا ان اهل
الجنة يرزقون ابدا خصوص بالنسبة الي الدنيا المزخرف بل ينبغي ان لا يبقى الدنيا

فاغاط

الى
في خاطرهم بخلاف ما اذا كان بالنسبة الى الآخرة فانه يكون اظهار امتنان بالنسبة
كل نعمة لان كل ثمرات الجنة وجميع المرزوقات والانعامات متشابهة
في الجودة اللون ومتساوية في الطعم واللذة فيكون كل فرد في كل زمان بمنزلة
نعمة جديدة لم تر على طريق خرق العادة كما اشار اليه التفسير المروي منه عليه السلام
فيحسن الحمد بمقابلته وذكره تعالى بوصف الدارين للكل ويحتمل ان يكون القول
بلسان الحال دون المقال صح وبكل جديد لذيذ يكون فوق الاول في اللذة
يتبدل الصحن بلا اختيار فلا بعد في التكرار اعتراض قيل عطف على
قالوا او يكون الغرض بيان ذلك القول حتى لا يرد عليهم حسن تكرار ذلك
القول بلسان المقال وقيل حال من فاعل قالوا وقيل مستانفة والضمير
راجع آه اشار الى دفع ما يرد وهو ان التشابه يقتضي التعدد فكيف يصح وحدة
مرجع به بان المرجع متعدد في المعنى وهو المرزوق في الدنيا والاخرة ويجوز ان
ان يقدر متعلق متشابها اي بثمرة الدنيا ويكون ضميره راجعا الى ما في الآخرة
على طبق اشارة هذا او لا يشكل استعمال رتوا لكمام تامل ولظيره باعتبار
ان او يقتضي وحده المشهور وعليه مثل كلمة به ههنا وكلمة بها يقتضي تعدد المرجع
مثل مثل بها والجواب فيه ايضا انه راجع الى الجنس فلما التشابه فيه
ان محمد بن الفضل قال حدثنا محمد بن جعفر قال حدثنا ابراهيم بن يوسف قال حدثنا
ابو المعاوية عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس ليس في الجنة
شيء يشبه ما في الدنيا الا الاسماء كذا في التفسير فعليه الى الليث ومثله
في المغني والمعالم فلا يصح الجواب عن قول ابن عباس عند الاكثرين الا ان كلامه
باعتبار مساعدة الروايات صار محكما لا يقبل التاويل على ان صرف النصوص
عن الظاهر بلا ضرورة باطل ولذا قال اكثر المفسرين ان ضميره راجع الى رزقا
والمراد بيان التشابه في ثمرات فقال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد
والربيع والضحاك متشابهة في الالوان مختلفة في الطعوم فاذ رزاوه قالوا
هذا هو الاول واذا طعموه وجدوا له طعما سوى الاول وقال قتادة والحسن
وابن جريج متشابهة في الفضل خيار كله لا رذالة فيه كما في ثمرات الدنيا اذ
طعم فواكه الجنة متقارب وقيل متماثلة في كل الاوقات على الطراوة ليس في الجنة

ان

خريف ولا انشار ولا ربيع ولا صيف ولا حر ولا برد ولا نعس ولا فقد وفي
المومن اذا دخل الجنة راي سبعين الف الف حديقة وفي كل حديقة سبعون
الف الف شجر على كل شجر الف ورقة على كل ورقة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول
الله امة مدنبة ورب غفور كل ورقة عرضها من شرق الدنيا الى غربها وقيل
هذا ثواب ما رزقا من العمل الصالح في الدنيا والثواب مظفر وقيل قال مجاهد
في رواية يحيى بن سعيد تشابه ثمار الدنيا في اللون والطعم وفي ذلك ترغيبهم
الى المالوف وقال ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة الا الثمار الا ان اشجار
الجنة من الزبرجد والياقوت والذهب والفضة كذا في المعنى ولا يخفى
بعد والمقرر خلاف ذلك لكن الكشاف موافقا به وتوجيه القاضي
مبني عليه قوله وسبع حوائط محيط بالجنان كلها اول حائط فضة والثاني ذهب
وفضة والثالث ذهب والرابع لؤلؤ والخامس ورد والسادس زبرجد
والسابع نور يتلالا ما بين كل حائطين مسيرة خمسماية عام واهل الجنة جرد مرد
مكحول والنساء رجال شوارب خضر لهم على الامرد ويعطي الرجال قوة ماية رجل
في الاكل والشرب والجماع يأكل مقدار اربعين سنة ويشرب ويجامع كذلك
في كل يوم ماية عذراء وعلى قامة آدم عليه السلام ستون ذراعا وعلى سن عيسى بن
مريم ثلثة وثلثين سنة وعلى حسن يوسف ونغمة داود وكان يتنشر الطيور
من الهواء ويقف الماء الجاري لحسن صوته وعلى خلق محمد صلى الله عليه وسلم
ولسانه قال النبي عليه السلام كل يوم من ايام الآخرة الف سنة من سنين
الدنيا فيتعد المومنون ملعما به سنة من اول النهار ربما يصعون مع الحور
ثمانماية من آخر النهار ربطا ودون في بساطين الجنة فيقع ماية سنة فصير
الوقت كوقت اصفرار الشمس في دنيا كم فيرودن بهن كذلك والهم ابدا
كذا في بهجة الانوار مما يستقذر أه قيل مطهرة في اصل الخلقة لانها
مخلوقة من المسك والزعفران والكافور والعنبر من الجنة المخلوط بماء
الحيوة لا من التراب والمني والعلقة ومصفاة بحيث ترى مخ العظام
ومنورة بحيث لو ظهرت اصبع في ليلة مظلمة في الدنيا لاشرقت زايده
من اشراق الشمس وان وقعت ماء الفم في البحر لا يبقى ملحا وصار حلوا

دهيا

ومسكا اذفر الى يوم القيمة ولو نظرت الى هذا الخلق نظرة لم يبق احد الا ادنى عليها
ويذهب عقلهم ولم يبق اعمى الا ابصر ولا ميت الا حي ولا كافر الا آمن ومع
هذه الاوصاف يكون بالنسبة الى ازواج الدنيا بمنزلة الاستر من الابرة لان
سبب نساء الدنيا الحوار والعطار بسبب حسن الجوار العطار فقط وقال بعضهم
افلح من نساء الدنيا لان غبار المعصية والحور ما وقع عليها بخلاف نساء الدنيا
وللمؤمن في الجنة زوجات من نساء الدنيا وحور الجنة جميعا كجمع الله بينهما
اللهم لهم الانس والراحات وهم يتلذذون وقيل اوله قوة قال عليه السلام
يعطى لهم قوة مائة وقس على هذا احوال الرجال لانهم الاصل ولهم الشرف
لغتان فصيحتان والثاني اخ اوضح لان الضمير ان كان راجعا الى
يعقل فضمير الجماعة اولى من الواحد سواء كان جمع قلة او كثرة فعلى هذا قراءة
زيد مطهرات اولى وان كان لما لا يعقل وجمع كثرة فضمير الواحدة اولى وللقلة
على العكس هذا اذا كان للاسم جمعان والا فعلى حسب المعنى وان اريد الكثرة
فالوحدة والقلة على العكس فائدة المطلوم لا سؤال لانه لا مناسبة بينهما
في الحصه كما علم منه قوله قلنا تامل وهم فيها خالدون آه معطوف على ولهم ويحتمل
ان يكون حالا من المجرور في لهم والخلد والخلود في الاصل آه وفي المعنى
حقيقة الخلود والدوام من وقت مبتداء ولهذا لا يجوز ان يقال الله تعالى خالد لانه
قديم ازلي لا ابتداء له وقال العلامة النيسابوري الخلد عند المعتزلة الثبات
الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع بدليل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من
قبلك الخلد فنفى الخلد عن البشر مع تعمير بعضهم ومنهم من يرد الى ارذل العمر
وعند الاشاعرة الخلد هو الثبات الدائم الطويل دام او لم يدم ولو كان التابيد
في مفهوم الخلد كان قوله تعالى خالدين فيها ابدا تكريرا او ذا لا يليق باكرم الاكرمين
انتهى اشار المعتزلة الى لزوم الكذب والتناقض لو حمل على تحت النفي باعتبار
المعنى الحقيقي في القرآن ولا ضرورة داعية الى اعتباره ثم الدفع بالتكلف
وهذا يكفي في اثبات هذا المطلب لانه ظني ويؤيده كثرة استعماله في الدوام
لا سيما في القرآن والحديث فانه يدل على انه حقيقة عند الشارع فيه ولهذا
اختاره الحنفية واكثر الشافعية كما يفهم من المعالم والوسيط والكواشي وغيرها

من التفاسير ان فيه واما ذكر اكرم الاكرمين في مقام البشارة لتمام النعمة والا
لم يناسب ذكره بل لا يجوز لانه يتبادر منه بعض النعمة بل الالم الشديد ر
خصوصا في اول سورة القران في ترغيب المنكرين بعد اقامة الدليل عليهم الى
الايمان وكذا في مقامات القران كما لا يخفى على من تامل فيه واشار
اليه البوري بقوله ولا يليق باكرم الاكرمين الى ان كرمه يقتضي ان يتخلف
في الوعيد والفعل حاكم قطعا على عدم التخلف في الوعد بلا شائبة من الكريم
لا سيما من اكرم الاكرمين فيكون تكرارا محضا غير لايق للكلام الفصيح لا سيما
للكلام المعجز بل فيه ايهام الى البخل بالنظر الى الذات لان البخيل يحتاج
الى التاكيد بخلاف الكريم فانه لا يخطر بباله عدم الاعطاء واليه اشار القاضي
بقوله الفواتح احتمال التاكيد لا يبقى فائدة السؤال به وعلى تقدير الورود
ولا يتم دفعه بان التقييد مدلوله تحصيل القيد فاذا لم يحصل قيد لغو التقييد
وان لم يلغ ذكر الابد لا فائدة التاكيد لان الابد ان الابد ذكر للتاكيد
كما يجي الظروف والجار قبله والمجرور والحال للتاكيد في الكلام البليغ خصوصا
في القران كما لا يخفى على المتتبع ويمكن ان كتاب بان الله تعالى جرى عادته
في المواعيد بذكر الاقسام والتاكيدات لان النبي طبايعهم كثيرون متفاوتين
في الفهم والعقايد خصوصا في اول الاسلام مع كون فيهم منافقين والكا
فرين مع ان تاكيد الاعطاء باستدعاء الكريم لان العطاء محبوبه تامل فعلم
ان القول مجرد اختراع في اللغة بلا قايل وبلا دليل ناف لانه غير الاصل
ومثل ما اعد لهم اشار الى ما هو الحق وهو ان كل شيء له صورة في
الدنيا فله في الآخرة معنى الآخر لا مناسبة بينهما في الحصة وان كان اللون
واحدا كما اشار النبي عليه السلام في دماء الشهداء اللون لون الدم والريح
ريح المسك وصرح به ابن عباس كما مر وهذا مثل تمثيل نور الهداية في
صورة نار لموسى عليه السلام وان النار من النور وقال اهل التحقيق
الجنة الوصول واشجارها المكافات الحميدة والاخلاق الفاضلة والثمر
ثمرات المكاشفات والمشاهدات والاسرار والاطعامات وغيرها
من المواهب وانهم يشاهدون احوال الشيء في صورة واحدة فيقول بعض

المتوسطين

المتوسطين منهم ان هذا المشاهد هو الذي شاهده قبل فيكون الصورة تلك الصورة والمعنى
غيرها وقال بعضهم ان المعارف حصل للكملاء في الدنيا لكن لا يحصل كمال اللذة للعلائق
البدنية في الجملة فاذا زال العلائق بعد الموت بالكلية وشاهدوا تلك المعارف
والسعداء بنوع آخر قالوا هذه هي التي كانت حاصلة في الدنيا وفي الآخرة يلتذوه
بالوجه الاكمل من البرزخ قالوا هذا بل في كل تجلي في الآخرة لان التجليات غير متكررة
ولهذا قال سبحانه واتوا به متشابها ويحتمل ان يكون غرضه بقوله ومثل اعدلهم
الاشارة الى هذا بيان صريح الجنات بهذه الاوصاف لغير الكمل الذين آمنوا الى
بالفواكه والازواج الجنتي حجاب عندهم وهم مشتاقون الى النظر الى الله والعياذ
منه لا يلتفتون الى سواه طرفة عين ولا بالاشارة لشمل لجنة الكمل فيكون
اعيذوا الى ربط قوله وان الله الآية لان الغرض منها قبل النفي كون ما في الدنيا
مثل الآخرة لان الدنيا واهلها كالبعوضة وذلك ان البعوضة تحي ما جاعت
فاذا شبعت ماتت كذلك الادمي اذا استغنى فانه يطغى واذا ملا بطنه
بحذوفطنه ؛ لما كانت الآيات اشار الى وجه انتظام هذه الآية بما
قبلها بوجهين الاول من قوله لما كانت الآيات الى قوله وايضا لما ارشدهم
وشار في ضمنه الى سبب نزوله بقوله لما قالت آه والثاني من قوله وايضا
لما ارشدهم واختلف في شان نزوله فقيل نزل في شان المشركين وقيل
في اهل الكتاب وقيل في حقهما وقيل في المنافقين وسبب النزول هو قول
اليهود ما اذا اراد الله بذكر هذه الاشياء الخسيسة وقيل قول المشركين
ان لا يفيد آلهانا ذكر مثل هذه الاشياء وقيل قولهما وقيل مثل ابتداء ضربه
الله لان البعوضة اعجب خلقة لان خلقته خلقة الفيل وقيل ضربه الله مثلا
للدنيا واهلها كما مر وقيل وجه النظم اذا كان في حق الكافرين انه تعالى لما اظهر حاله
ومراهم بالعبادة بقوله يا ايها الناس ونهى عن عبادة الكفار واظهر ضعفهم
بقوله وادعوا شهداءكم اي اصنامكم بانه اراد الاصنام المعبود الممثل بالعنكبوت
والذباب الذين عجزهم ظهر بالنسبة اليهما فعلا ولا يعلى لهم اصلا قالوا ذلك
فردهم بقوله ان الله لا يستحيي آه والثاني في حق المنافقين بحيث المراد من الشهداء
شياطينهم ورؤساءهم ومثلهم بالعنكبوت والذباب من جهة عجزهم عنه

عن اتيان مثل القرآن وباقي الكلام مثل الاول والقاضي احمل الاتامل
وكذلك شاعت آه ردهم وتعجب من انكار اهل الكتاب مع شيوع الامثال
في الكتب الالهية في الاشياء الحقيرة مع لقصد يقهم تلك ومن المشركين
بشيوعها في عبارات البلغاء وما كان انكارهم الا لتحبطهم بالالزام قا
قيل فعينه ايضه مذعن لهم ولفريع وتنكسب   اسمع من قراد وقيل زعم
العرب انه يسمع الهمس الخفي من سير الابل على مسيرة سبع ليال فيسرف
العطف ويقصد الطريق واذا راته لصوص العرب يترصد القافلة
واعترض عليه بان لا نعلم انهم من ابن عرفوا ان الانتشار منه سماع همس
سير الابل لا من شم رايحة حتى توصف بزيادة الشم يمكن ان يجاب بان
ظن السوء على احد لا يجوز فيحتمل ان تحرّوا على عدم انتشاره عند ريحه فقط حيث
جاء الابل في الفلك و العطف على حاضر البحر او سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم
لا ما قالت الجملة عطف على فاعل شاعت لا على ما قبله تقدير الان
شعار لعينه لا يصلح ان يعطف عليه بان يقع تقدير الكلام فالصحيح القول
بان ضرب المثل من الله جايز لا ما قالت آه ولا على قوله ان يكون في قوله
وهو ان يكون لا مقولهم الله اعلم واجل آه وهو لا يصلح ان يكون خبر لهو بمعنى
ان الشرط كون المثل موافقا للمثل له وليس هو الله اعلى الا باعتبار التاويل
والاستلزام كما لا يخفى   والحيار انقباض آه فيه ان الحيار صفة الله كما
يدل عليه الحديث فلا يصح نفيه عنه لان صفاته ازلية ابدية فلهذا قالوا كنا
عن الترك بالاستحيار لان الاستحيار سبب الترك فهو عبارة عن مبتدار
ترك القبايح صرح به في الزاهدي لانك ربما يلحق الشخص خوفا مما نعات فيصح
القائف به وعلى تقدير السنزل يكون الحد مان من قبيل المتشابه فعند الاشعري
وتابع البخاري المتشابهات من صفات الله منه بغير تفصيل واكثر اهل السنة
توقفوا فلا يحسن للقاضي سعة المعتزلي في بيان معناه وترك مذهب اهل السنة
بالكلية ويدل على ما ذكرنا تفسير الفقيه ابي الليث ومحيي السنة والكواشي
والمغني قوله تعالى ان الله لا يستحيي بانه لا يمنعه الحيار ان يضرب وفسر ابن
عباس قوله تعالى لا يستحيي بلا يخشى وهو الخوف والخشية عن الله تعالى جايز ان

قيل

قيل يصح النفي باعتبار ارجاعه الى تعلق خاص اي الى ذات الصفة وح حاصله لا تعلق
صفة الحياء بضرب المثل لانه من مقتضيات الحكمة وملايمة للمثل به فلا يكون محلا لتعلقها
به حتى يتعلق به فيترك تلمّا الحياء صفة قديمة له تع وكل صفة تع لا ينفك عن صفة
اخرى فلا معنى لعدم تعلقه بضرب به تع وهي صفة فعلية الا ان يقع معناه لا يوجب تركها
فمؤول الى تاويل ذكرنا مما تقدم من المفسرين وبالجملة نفي الصفة القديمة بغير تاويل
لا يصح وقال الامام الواحدي قال اهل اللغة الاستحياء من الحيوة والاستحيى الرجل
قويت الحيوة فيه لشدة علمه بمواقع الغيب والذم وقال والحياء عن قوة الحس
وما ذكر من ضعيف الحيوة هو قول صاحب الكشاف كذا في الكرماني والبرماوي من
شراح صحيح البخاري فعلم منه انه لا يصلح كونه من صفات الله وراجع الى صفة
الحيوة وعلى ما ذكر الزاهدي راجع الى صفة الفعل تامل قال الراغب الحياء انقباض
النفس على القبيح وهو من خصائص الانسان لترتدع عن ارتكاب كل ما يشتهي فلا
يكون كالبهيمة وهو مركب من جبن وعفة فيقع لمطلق الانقباض كما في بعض الصبيان
وقال هو انقباض النفس خشية ارتكاب ما يكره اعم من ان يكون شرعيا او عقليا
او عرفيا وقال الحكيم حقيقة الحياء خوف الذم بنسبة الشر اليه وقال غيره فان كان
في محرم فهو واجب وان كان في مكروه فهو مندوب وان كان في مباح فهو العرفي
وهو المراد بقوله الحياء لا ياتي الا بخير ويجمع كل ذلك ان المباح ما يقع موافقا للشرع
وهو في الشرع خلق باعث على ترك القبائح كذا في فتح الباري قال الشيخ الجنيد
الحياء يتولد من روية الالاء ورؤية التقصير واشتقاقه من الحيوة فانه انكسار
فيه رشارة الى ان عبارة الكشاف تسامح حيث قال الحياء تغير وانكسار يعتري
الانسان من خوف ما يعاب به ويذم لانه يكون كثيرا في النفوس الطاهرة من
احتشام من يستحيى منه الا ان يلتبس بالتسامح لانه امر واحد في عنى عن التعريف
من حيث الماهية يحتاج الى التنبيه لدفع الالتباس بغيره من الواجدانات والحيوة
عنا وثمرة لم لعل لعلا يلتبس بالحيوة فالمراد به لا يصح هذا التاويل عند جمهور
اهل السنة كما مر منه نصف آه وهو الواطب نصف الابل وكثرة
الماء عندها والسمت الاديم المدبوغ بالقرظ سه منا والابل به في الطهارة
والمنهل الذي حافاته الورد بانار حوله الورود وقيل اراد عكس الوان الابل

مستحين
في الانار شبيه ان الحمره بالورد وهو حسن اي اذا عرض الثمار ونفخ عليهن ذا
عدم اجابة كرعن وفيه مبالغة حسنة   وضرب المثل اعتماده وصفه اشاره
الي اظهار المناسبة بين الموضوع الاصلي وهو الاعتماد المولم بين ما استعمل فيه
وابرار ان معنى الجعل فيه ولهذا جوز تعديته الي مفعول ولي مفعولين واما اخذه
من ضربك اي مثلك فرجوح هنا وفيه اشارة الى ان المورد والمضرب في
امثاله بعد سيان وان مثله بعد متساول للتشبيه التمثيلي والاستعارة والتمسلة
فاشبهة كانت اولا وفي الزاهدي ان الضرب في القران على اربعة اوجه بمعنى
السير وبمعنى الالقار فضربنا على اذانهم وبمعنى حقيقة الضرب فاضربوا فوق
الاعتقاد وبمعنى البيان كما هنا ما الابهامية اختلف في ما التي تلي النكرة لافادة
الابهام وتاكيد النكرة فقال بعض اسم بمعنى قوله مثلا ما اي مثل وقال بعض
زايدة فيكون حرفا لان زيادة الحرف اولى من زيادة الاسماء لاستقلالها
في الجزئية ولهذا التعظيم الخليل نعجب من الفصل لكونه اسما زيد للفصل والفه
تثبت زيادتها نحو فبما رحمة ولم يثبت وصفية فالحمل عليها اولي وفايده وما
هذه اما التحقير نحو هل اعطيت الا عطية ما او التعظيم نحو لا باس ما يسود
من يسود او للتوزيع نحو اضربه ضربا ما اي نوعا من انواعه ايها كان ويجتمع
هذه المعاني كلها في الابهام وتاكيد التنكير اي عطيت لا يعرف من حقارتها
او عظيمة وضربا مجهولا غير معين كذا في الرضي فعلم منه ان المعاني المقصودة
باعتبار السمع من كلمة ما هذه سواء جعلت حرفا زايدا او اسما زايدا لا محل له
من الاعراب او صفة لا يتعين والنزاع لفظي او اصلاحي والمراد من التاكيد
تاكيد التنكير فما في الكشاف من قوله كانه قيل يا يستحي ان يضرب مثلا حقا
او البتة بيان لكلمة ما في هذه الاية لا لجميع موارد استعماله واشارة الى
ان ما هنا للتوزيع لكن اذا كان زايدة للتاكيد فالمنظور اولا اليه بخلاف
ما اذا جعل اسما صفة مفيدة للابهام فيكون قوله حقا او البتة متعلقا با
لوجهين على الترتيب وان لم يحمل ما في الكشاف على ما ذكر يكون بينه
وبين الرضي اختلاف والنظم مع الرضي والتسد عنها طرق التقييد
هذه   زيادة على الكشاف وفيه مناقشة الا ان يراد سد طريق

التقييد

التقييد بالحقير وبالعظيم كما في مقابلتيه قوله ولا يعني بالمزيدة ازاد به دفع ما اورد هو انه ان
اريد بالزيادة علي اصل المعنى فيلزمهم ان يعدوا ان ولام الابتداء والفاظ التاكيد زايدة
وان اريد به غير مفيد اصلا فلزم ان لا يقع في كلام الفصحاء لا سيما في كلام الباري
تعالى وانبيائه عليهم السلام لكونها عبثا اجاب بانه اراد الزيادة على المعنى الذي
يتوقف عليه البلاغة فان ترك ان لا يوجب عدم بلاغة الكلام لانها موضوعة لجواب
المتردد مثلا بخلاف حرف الزيادة حين كونها زايدة لم يكن البلاغة موقوفة
عليها لكن لا يخلو عن خدشة تامل ولهذا قال الرضي انما سميت الزايدة لانها
قد تقع زايدة وان كان الاكثر وقوعها غير زايد وسميت الصلة حروف
الصلة لانها يتوصل بها الي زيادة الفصاحة او الي اقامة الوزن والسجع او غير
ذلك قوله عطف بيان ضعيف بان الجمهور لا يجوزونه في النكرات وكذا الثاني والثالث
ووجه ضعيف الثالث ان الصحيح تعدي ضرب الي واحد ولم يثبت تعديته
الي المفعولين ووجه الثاني التزام التقديم والتاخير من غير ضرورة وخلاف جمهور
النحاة فانهم شرطوا الاشتقاق فيه وخلاف ما هو الغالب في الحال فان الاشتقاق
غالب فيه عند الكل وان لم يكن شرطا على المختار واعتراض التفتازاني بان
لا معنى لقوله تعالى يضرب بعوضة هنا الا بقصد مثلا اليه فسميته مثل هذا مفعولا
ومثلا حالا بعيدا جدا الا ان الحال لبيان هيئة وقوع الفعل على المفعول في مثله
مع كون الاصل في الكلام المبين الا ان يقال ان الغرض انه سبحانه لا يترك
الاشياء حقيرة بخصوصها في حالة المثل لان ذكرها في تلك المقامات هو المطابق
للبلاغة ومفيد الايضاح والمبالغة بخلاف بيان مقام وصف الخلق وكماله
والانعام لا يذكر المحقرات بخصوصها ويذكر في ضمن العمومات فيكون النفي
راجعا الي الحال فيكون محطا للفايدة فيكون جعله حالا مناسبا حقيقا وهذا مراد
صاحب الكشف حيث قال انه موطئة لانه اراد ان ذي الحال تمهيد للحال والمقصود
لا الموطئة بالمعنى المشهور ذكر هنا وجها آخر قال الفراء ان مثلا مفعول ليضرب
وبعوضة صفة لما اذا جعل بدلا من مثل لا ابهام او وصف بان الصفة باسم
الجنس غير قياسي وقال بعض وهو الكوفيون عند البعض وذكر بعضهم معهم
الكسائي والفراء ايضا ان مثلا مفعول ليضرب وبعوضة منصوب على

اسقاط الجار اي ما بين بعوضة فما فوقها وتجره على مذهبهم ما عندهم جزا ان الاصل
وتحول لا معنى الذي فنصب ما بعدها سواء كان نكرة او غيرها ويعطف عليها
بالفا فقط ويلزم ويجعلون النصب في ذلك الاسم على حذف مضاف
وهو بين ويقدرون الفا بالي وجاء التصريح بالي في بعض المواضع وانشد
الفراء لبعض ابن سليم يا احسن الناس ما قرنا الي قدم والمعنى ما بين كذا الي كذا ولا يسقط
ما كان ولا يخفي بعده وقال بعض ان مثلا مفعول وبعوضة بدل واختار بعضهم لانه
يرد عليه شيء مما ذكر لكن فيه حذف مضاف وهو مثل لبصر بدل الكل واللام لصدق
بعوضة عليه ولذا لا بد من الحذف في الوجوه الآخر تامل وقرئت بالرفع الي
فوجهه بعض بان ما زيدة او صفة بعوضة ويكون الجملة كالتفسير للسابق هذا اولي
مما ذكر فيه تامل حذف صدر صلتها ضعف بان حذف العايد المرفوع من غير
طول شاذ عند البصريين لكونه عمدة ويرد هذا على التوجيه الثاني ايضا اشد ورود
لان حذف الضمير في الصفة اقل من حذفه في الصلة لان الصلة اشد ارتباطا
بالموصول من ربط الصفة فيكون دلالته على المحذوف انقص فلا يناسب فصاحة
القران فلهذا لم يذكره النحويون ويحتمل ان يكون تامة عبارة عن مثل مبتدا وبعوضة
خبرا والجملة صفة مثلا ويكون ما ظاهرا موضع الضمير لكونه عن مثل تامل
واستفهامية هذا تخريج الكشاف وحسنه فتامل فيه حتى يظهر لك الحال وتكلف
بار دما قيل ان ما نافية والخبر محذوف ولا فايدة فيه بل لا يعلى لما ذكر بلا تقدير شيء
آخر وليس بهذه الجملة ربط حسن لما قبله كانه قصد به آه جواب سوال
وهو ان ذكر فما فوقها على هذا التقرير غير مناسب النزول ولصفت المبالغة ويكون
كاللغو والجواب انه لمورد النزول وهو نحو الذباب والعنكبوت والمقصود
لضوصيته فيما استنكروه بالمبالغة في الجبار عن مثل البعوضة تمهيدا له لكن هذا
تكلف وصرف عن الظاهر بلا حاجة لوجود الوجه الثاني الذي هو المختار عند
المحققين لكونه موافقا لما سبق له الكلام ومفيدا النفي ترك المثل على وجه الاستغراق
عبارة ودلالة وكذا في الحديث ليكون افيد يتضمن معنى الشرط لان
اما موضوع المعنى التفصيل المجمل واستلزام شيء لشيء فلا يرد ما توهم
كان من حقه آه غرضه ان المناسبة اللفظية تقتضي هذا لكن يترك

رعاية للمعنى لان هذا القول يدل على تمكنهم في الجهل والكفر للتقييد كما يدل عليه قوله ولو جئتكم
باهدى آه وللعداوة كما يدل عليه فما اختلفوا الا من بعد آه بحيث لا يرجى منهم الايمان
وان ظهر لهم الحق بالدلايل الظاهرة وما اورده المحشي   والمجموع خبر لما لم يتم
الموصول جزءا الا بصلته فكانه مع الصلة جزءا واحدا اشار الى اختيار مذهب
سيبويه وغيره يقول ورد مبتداء وما خبر مقدم لكونها نكرة صرح به في الرضي في
باب المبتداء فبطل ما اورده المحشي   والاحسن في جوابه آه في القاعدة
شروط بين في النحو   الارادة آه في اللغة ثم اختلف فذهب اكثر المعتزلة
الى الاول وحاصله انها صفة سلبية والبعض الى انه راجع الى العلم وقوله الحق
مذهب اهل   ومثلا نصب على التمييز او الحال اي من الاشارة كما اشار
اليه بقوله كقوله مده وقال بعضهم حال من اسم الله والعامل اراد وقال الكوفيون
النصب على القطع لان كل اسم يجوز جعله صلة لما قبله اذا جعلته منصوبا
مخالفا لاعراب سابقه قالوا انه منصوب على القطع وفي القرا فقال
ان كان دليل على يحمل عليه والا فلا ولم يثبت البصريون النصب على القطع
او بيان وعلى هذا اوجه بعدم يضل على ويهدي مع ان الترتيب
يقتضي العكس كون الكلام ابتداء كما يعلم من بيان ربطها لما سبق فان بعض
الاحتمالات على تقدير ويهدي لغو كما لا يخفى مع ان المسوق في مذمته
فيقتضي تقديم يضل وقال بعض انهما صفتان لمثل وبعض انهما حالان
من اسم الله وضعفها بان الكفار ليسوا معترفين بمضمونهما فكيف يكونان
داخلين في مقولتهما واجيب بان بعض الكفار معترفين وجوابه عطية
ان الاول من كلام الكفار على انه صفة لمثل او حال من اسم الله والثاني
مستانفة ويرد على الاخير الالتباس في الكلام واخراج عن الظاهر بلا دليل
وقراء زيد ابن علي الافعال الثلثة على صيغة المجهول وقراء ابن عبلة
على صيغة المعلوم من المجرد وبرفع كثير والفاسقون على الفاعلية وقراء
ابن مسعود بضم ياء يضل الاول وفتح ياء يضل الثاني والاضلال في القران
منسوب الى الله بمعنيين خلق الضلال في الضال باختياره كما في
هذه الاية ونظايرها والابطال نحو قوله تعالى واضل اعمالهم ابطل ثواب اعمالهم

ومنسوب الى الشيطان بمعنى المرض والوسوسة ومنسوب الى فرعون وسامري
بمعنى الدعوة وللاصنام من قبيل الاسناد   قال الله وقليل الاية النظر باعتبار
نقير الشكور بالمؤمنين كما سيبين القاضي فلا يرد ما ترهم   الا الفاسقين
مفعول وليس منصوبا على الاستثناء لانا لم تستعمر مفعوله فيكون المستثنى مفرغا
وهو يعرب على حسب العوامل لقيامه مقام المقدر واجاز الفراء النصب على
الاستثناء فى المفرغ لان المقدر كالملفوظ ورد لوجوب قيام المستثنى مقام المقدر
فى الاعراب لاسيما فى الفاعل او لا يجوز حذفه الا لقيام مقامه   كقوله اى
المنافقين اشارة الى ان المراد بالفاسقين المنافقون لان القران بعضه
تفسير بالبعض والظاهر ان المراد به تابع للذي نزل فيه قوله تع ان الله
لا يستحيى كما مر والفسق وان كان اعم من الكفر لكنه المطلق حيثما ورد منه
الكامل وهو الكفر ولهذا فسرهم بالكافرين   ان ارتكبها معصوبا
لعدم اعتبار نهى الشارع مع ثبوته بالنقل الصحيح لها ونالة وهذا انه هب توجب
الكفر وان كان السوت بالاحاد فلا يرد ما توهم   والمعتزلة لما قالوا
اشار الى ان اهل السنة لم يذهبوا الى جزئية العمل للايمان المنجي وان جعلوا
جزاء للايمان الكامل   بازاء المنزلتين اى حكم حكم المؤمن فى انه
يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين وهو كالكافر
فى الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد وعداوته وان لا يقبل له شهادة
ومذهب مالك والزيدية ان الصلوة لا تجرى خلفه كذا فى الكشاف
صفة الفاسقين للذم او مرفوع او منصوب على الذم ويحتمل ان يكون مبتدا
اولئك وبالاكتفاء اشار الى ترجيح الاول بعدم الاحتياج الى التقدير
مع حصول المقصود ويحتمل ان قوله صفة له شامل للرفع والنصب على الذم
والمراد بهؤلاء الناقضين بعهد الله احبار اليهود المنفقين لو منافقوهم
والكفار جميعا مطابق لما سبق فى شان النزول   واستعماله فى العهد
كذا فى الكشاف اشارة الى ان الاستعارة بالكناية قد يوجد بدون
التخييلية لما هو مذهب المحققين وان قرينها قد يكون استعارة تحقيقية
والقرينة وان كان الاكثر ان قرينتها استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء

ليس هو له مما مثل اظفار المنية اذ ليس الاظفار مستعملا في معنى مجازي محقق ولا متوهم
عند المحققين بخلاف السكاكي فانه يزعم انها مستعملة في صورة شبيهة للاظفار
وفي قوله فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز اشارة الى ان لفظ الحبل
مستعمل في معنى مجازي النقض ليس يستعمل في معنى مجازي اذا ذكر مع لفظ الحبل
الذي اريد به العهد ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره
صاحب الكشاف في قوله واعتصموا بحبل الله انه يجوز ان يكون الاعتصام ترشيحا
للوثوق بالعهد وهو ترشيح لاستعارة الحبل لما يناسبه ووجهه ان لازم المشبه
لما قرن بلفظ المشبه امكن جعل المشبه به هو الموصوف بهذه الصفة والصفة خارجة
عينه بخلاف التخييلية فانها لما قرنت بالمشبه فلا بد من المجاز اما في اللغة واما في الاثبات
على الاختلاف ما اورد صاحب الايضاح على السكاكي وفي قوله وان ذكر مع العهد
كان رمزا الى ما هو من روادفه اشارة الى ما هو مذهب المتقدمين في الاستعارة
بالكناية وهو ان الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالحبل هنا بذكر
شيء من روادفه كالنقض الواقع موقعه لفظ المشبه المرادف له ادعاء وهو
المسكوت عنه صريحا ليس في اللفظ اصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا
فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو الحبل للمشبه وهو العهد
فكانه قيل ينقضون حبل الله اي عهده فيكون كلمة ما عبارة عن المشبه به وضمير
راجعا الى النقض وضمير المجرور الى ما وضمير ها في قوله وهو ان العهد حبل راجع
الى والنقض مع العهد اي ثبوته به بسبب جعله مرادفا له ادعاء ولام الجارة
محذوف من ان الجار والمجرور خبر لهو ويكون تخييلا للاستعارة بالكناية ويكون
مجازا في الاثبات كما هو مذهب المتقدمين فيكون في اول كلامه حيث قال
واستعماله في ابطال العهد اشارة الى كونها استعارة تحقيقية تقررت وفي آخره الى
كونها تخييلية ويحتمل ان يكون اشارة الى مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة
بالكناية لفظ المشبه المستعار للمشبه به مثل العهد المستعار للحبل فيكون
ما في عبارة عن العهد المستعار ويكون الرمز باعتبار وصف الاستعارة
وضمير كان وكلمة هو راجع الى ذكر النقض وكلمة ما راجع الى ما ويحتمل ان يكون
اشارة الى مذهب صاحب التلخيص وهو انها ان يشبه في النفس شيء

لشيئ او يترك اركان التشبيه سوي المشبه ويدل عليه باثبات لازم المشبه به للمشبه فيكون
ما عبارة عن التشبيه المضمر في الذهن والباقي علي ما سبق ولو ايده تبادر رجوع ضمير
وهو اليها وتعلقه معه والعبارة وان احتمل مذهب الكشف وهو ان الاستعارة
بالكناية هو اللازم المذكور كالنقض ههنا من حيث كونها كناية عن استعارة الملزوم
وهو الحبل مثلا للعهد سمي استعارة لا استعارة للمشبه لكن مذهب حادث بعد
القاضي فكيف يكون اشارة اليه والنظا الاحتمال الاول لان الاصل مطابقة القاضي
الكشاف لا سيما اذا كان مذهبه مؤيدا بموافقة القدماء بل هو الحق كما قال التفتازاني
ان الحق ان الاستعارة بالكناية هو لفظ المكني عنه كالحبل بذكر رديفه الواقع موقعه لفظ
المشبه كالعهد المرادف له ادعاء والمشبه مستعار له والمشبه به مستعار منه والسكاكي
حيث فسر الاستعارة بالكناية بذكر المشبه واراد المشبه به اراد بها المعني المصدري
وحيث جعلها من اقسام المجاز اللغوي اراد بها اللفظ المستعار وقد صرح بان
المستعار في الاستعارة بالكناية وهو اسم المشبه به المتروك علي هذا لا
اشكال عليه انتهى كلامه فعلم ان المدار علي قول المتقدمين والسكاكي موافق
لهم في الاستعارة بالكناية ولا عبرة لقول الغير خصوص في عبارة العلماء لان
النظا انهم تابعون للمتقدمين تامل   وهذا العهد المفسرون في هذا العهد
قولين احدهما اخذه علي النبيين ومن تبعهم ان لا يكفروا بالنبي صلى الله عليه
وسلم وذلك قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والثاني عهد الميثاق
حين قال الست بربكم قالوا ثم جحدوا ونقضوا ذلك العهد في كمال عقولهم كذا في
الوسيط فعلم ان ما ذكر القاضي ليس بتفسير بل تاويل كما هو دابه وقيل المراد
منه عهد المشركين لانهم قالوا في الجاهلية وحلفوا بان الله ارسل رسولا يكون
احق بتصديقه من اهل الكتاب كما قال الله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم
الآية   قيل عهود الله ثلثة اشارة الي قوة ما اختاره لان اول هذه الثلثة
مطابق لما قال من العهد بالعقل فلا يكون استطراديا تامل   الضمير للعهد ويحتمل
ان يكون راجعا الي اسم الله بل هو النظا لان علي الاول الاضافة الي المفعول
وعلي الثاني الفاعل وهذا هو الاصل والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة يعني اذ
ليس بمعني العهد هنا كما صرح في القاموس حيث قال الميثاق والموثق كمجلس العهد

حتى يلزم اضافة الشيء الى نفسه بل هو صيغة آلة والمراد به ما ولى اليه آه واشار الى
انه ليس بمصدر لما قال الشيخ زين الدين قد طالعت كلام ابي العباس
ابن الحاجب وكلام ابن مالك فلم يذكرا مفعالا في ابنية المصادر مع اهتمامهما
في استيفاء الابنية وقوله يحتمل وكلام واشارة الى ما اشار اليه الزمخشري
وهو انه يجوز كونه بمعنى المصدر لا انه مصدر كما زعم يحتمل كل قطيعة اشار الى
ان المفسرين ذهبوا الى تخصيص ما امر الله على الله انحاء قال ابن عباس رضي الله عنه
الايمان بالانبياء من لدن ادم الى محمد صلى الله عليه وسلم وقيل الارحام وقيل
عدم اخراج المومنين من بينهم وقيل عدم بخس المكيال والميزان وقيل عدم الامر
بالمنكر والنهي عن المعروف وقيل تصديق النبي عليه السلام وفي كل من هذه
التفاسير تحصيل قطع الوصل المامور به والاولى الجمع فالاولى حمل ما امر الله على
الاستغراق اي جميع ما امر الله به ان يحصل قطع الوصل المامور به والجواب ان
مدار التفسير على النقل او جعل لبعض الايات تفسير الآخر فيتخصص والباقي
يعلم دلالة واشارة فيكون فيه رعاية والاولى بجمعها فهو احسن وفي تفسير القاضي
يلزم ايضا تكرار لا النقض والفساد وادخال في القطع ح تامل والثاني
احسن لفظا ومعنى في هذا تامل لانه مخالف لاخر كلام الشارح ولما قال الكشاف في
قوله تعالى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم يمتنع ان يكون ما
موصولة وان اعبدوا الله بدلا من الهاء في به لانك لو اقمت ان اعبدوا الله
مقامه بقي الموصول بلا عائد اي بلا يلزم شيء مما ذكر على الاول فالنظم الاول
لفظا بلا خفاء ومعنى لانه تابع للفظ وح يصير اللفظ في التقدير في التبادر
يقطعون ما امر الله ان يوصل لان غير المقصود كانه ساقط من بين الكلام ولا
معنى لهذه العبارة وعلى الاول يكون تفسيرا للكلمة ما الاشتمال والا خفاء بخلاف
فانه يكون بدلا عن الضمير وهو بعيد وصا ان المرجع يكون معهودا معينا فلا حاجة
الى التفسير تامل وقيل ان يوصل خبر مبتدا محذوف اي المستانفة والجملة
بالمنع عن الايات قال ابن عباس يحكمون بغير الحق وقال غيره المراد بالفساد
المعاصي كلها كالغيبة والزنا واللواطة وغيرها خسروا باعمال
العقل قال المفسرون هذا الخسران خسران الآخرة لا خسران الدنيا

وقال بعضهم خسروا رؤسهم مالهم لان راس مالهم عمره وقد ضيعوا العمر ولم يحصلوا
لانفسهم شيأ والجملة فيه ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لايجري عليه لعمل
الثواب ولا يجد النفع لكن تصرف ولم يحصل له نفع واصل الخسران النقص
كقوله تعالى او وزنوهم يخسرون والخاسر الهالك ويقع في التجارة وهو نقصان
راس المال ويقال فيه الخاسرة والخسر قال ابن عباس خسرانه من حيث انه ما من كافر
الا وله درجة في الجنة وما من مؤمن الا وله دركة في النار لو اسلم الكافر يكون له
درجة وان مات على الكفر صارت درجة ميراثا للمسلم وبعض طعن في هذا الحديث
بانه يوجب عدم كونه تعالى عالما في الازل بمن مات مسلما او كافرا واجيب ان هذا
خبر صحيح عن ابن عباس لا مجال للطعن فيه بل لابد من التاويل وهو الاشارة
الى سعة الجنة والنار واظهار كمال قدرة الله تعالى واثبات زيادة للكافرين
وعن ابن عباس ان كل خسران في وصف الكافرين فالمراد الكفر وفي
وصف المؤمنين المعصية وكنى عنهما بالخسر لانه مبغوض فيحصرون عنهما
استحسار فيه انكار وتعجب قال الزجاج تاويل كيف ههنا استفهام في معنى التعجب
انما هو للخلق والمؤمنين اي اعجبوا من هؤلاء كيف تكفرون وقد ثبتت حجة
الله عليهم وقال الفراء هذا على وجه التعجب والتوبيخ لا على الاستفهام المحض
اي ويحكم كيف تكفرون وهذا كما يقال كيف تكفر نعمة فلان وقد احسن اليك
واكرمك ومعنى الآية على اي حال يقع منكم الكفر وحالكم انكم كنتم امواتا و
حاصله لا ينبغي ان تكفروا بالله فاختار القاضي الى اختار مما ذهب اليه
الفراء لانه افيد واقرب الى الحقيقة لكونه جامعا للتعجب والتوبيخ ويعبر
عن التوبيخ بالانكار والتقرير السوال بالخبر للتوبيخ لكن التفسير الاول
منقولا عن ابن عباس ويؤيده مجيء كيف لو احد منهما بالقصد ويكون الاخر
بالتتبع لان الجمع بين انواع المجاز عند جمهور الحنفية والشافعية ويكون
من التعجب القارع مع الاستفهام ظاهر بالنسبة الى التوبيخ فقط ولهذا اختاره
الفقيه ابو الليث ومحيي السنة وغيرهما   بانكار الحال الاية حال
كان بانا تخصيص الاحوال لانها زيادة تخصص بالفعل المدخول عليه كيف كما
زعم السكاكي لان الكلام مطلق الاحوال انبت للمطلق والاصل الاطلاق فيكون

105

التخصيص بلا دليل ولهذا اختار الجمهور الاطلاق مع الذين كفروا آه والغرض
بيان ربط هذه الآية بما قبلها وحاصله ان سوق هذه الآية كالآية السابقة لتقرير
المذمة لكن هذه على وجه الخطاب وتلك على وجه النعت وحاصل ربط الثاني
الذي اشار اليه بقوله او مع القبلتين تقرير الوعد والوعيد وتقرره بازدياد الدلايل
وشدته بازدياد المعصية بزيادة الانكار ولذا رضدو وحاصله الثالث ان
سوق الآية لمدح المومنين بكونهم منعما عليهم بهداية الكاملة ونعم الله تعالى حتى
صارت طبيعة وبالاولية لهم بمنع الغفلة عنهم لكن الثاني والثالث يبعدان
مخالفان لما في نزول الآية الا بان مشركي العرب على وجه التعجب حيث
انكروا الله اقامة البراهين القطعية الواضحة صرح به في المعالم وغيره واليه
اشار ابو الليث حيث قال الكلبي فلما ذكر البعث عرفت اليهود وذلك
في كتبهم وانكر ذلك المشركون قالوا من يستطيع ان يحيينا بعد الموت
فنزل قوله هو الذي ولذا لم يتعرض المفسرون لهما ومن قال من المتاخرين ذكر
بقوله كور للتنبيه على انه مجرد احتمال يدل عليه ما في الوسيط قال المفسرون
لما استعظم المشركون امر الاعادة عرفهم خلق السموات والارض ليستدل
بذلك تامل اي احياناه آه قال ابن عباس في رواية الضحاك اراد و
كنتم ترابا ردهم الى ابيهم آدم وقال في رواية عطا والكلبي وكنتم نطفا
وكلما فارق الجسد من نطفة او شعر فهو موات وعلى هذين التفسيرين
لم يرد عدم مساعدة تفسير الموت لانه كان حياتهم صار ميتا اما على
التفسير الاول لان يوم الميثاق اخرج الذرية من آدم ذوي عاقلين مكلفين
ثم ردهم بعد الاقرار الى صلب آدم ميتين صرح به في الاحاديث وعلى
الثاني اجزاء الحي حي كما صرح في كتب الفقه فيكونان مطابقين لظاهر الآية
مع كونهما منقولين من رئيس المفسرين فلا يجوز نفي لفتهما كما فعل القاضي
وقيل امواتا اي خميا في الرحم وقيل نطفا في الرحم الى آخره الاطوار وقيل
في الاصلاب ولم يقيد في التفسير الثاني المنقول عن ابن عباس رضي الله عنه
به لان الاطلاق افيد وربط فاحياكم اظهر ووجهه على تقدير تقييده
بالاقلاب ان بمجرد الانتقال الى الرحم وقراره يصير جزء من الحي وجزء الحي

حي ويحتمل ان يحصل تعلق الروح في اول وقت مجي النطفة في الرحم كما يحصل صورة
نـ في ذلك الوقت في الجملة ثم يحصل كمال الحيوة بعد كمال البدن او للسوال في
القبر هذا قول سري رح ويصلح ثم للتراخي زمان الغسل والصلوة والذهاب
الي المدفن وحصر القبر وعلى هذا يكون ردا عليا المعتزلة ثم نفي عذاب القبر
ولا يلزم منه ذكر الحيوتين والموتتين ههنا وفي قوله امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
حصرهما فيهما كما زعم المعتزلة واستدلوا بنفي عذاب القبر لان التصديق
بالعدد لا ينفي سواه الا ترى انه لا ينفي الحيوة الثالثة في حق عزير صلى
الله عليه وسلم وفي حق قوم موسى وفي حق قوم حزقيل حيث خرجوا من ديارهم
وهم الوف بالاتفاق فكيف نفي الحيوة في الغير التي ثبتت بالاحاديث
والتاويل ومن انكره صار مبتدعا مع علمكم بحالكم رشارة الي ان وكنتم امواتا
الي واليه ترجعون حال باعتبار العلم بهذا المجموع وانه في قوة الاسمية ولا
تقدير لقد وحاصله وانتم عالمون بهذه القصة صرح به الكشاف لان مقارنة
عاملة معه شرط والعلم بهذه القصة مقارن بخلاف نفسها فانها مركبة
من اجزاء بعضها ماض وبعضها مستقبل فلا يمكن المقارنة والجمهور قالوا قد
مقدرة على الماضي ويرد عليهم قوله ثم يميتكم آه والجواب انهم جعلوا مستانفة
غير داخلة في الحال او جعلوا بمعنى الماضي للمبالغة في التحقق والدليل القطعي
عليه وقيل اخذ الماضي الذي هو تراخي من ثم لان معناه العطف مع التراخي
فيكون ثم يميتكم في قوة وتراخي اماتتكم وتراخي احياكم وتراخي ارجاعكم فيصح
الحال بتقدير قد في الكل يرد عليه ان معنى وتراخي اماتتكم آه ان الاماتة واخويه
حاصلة في زمان المضي مثل المعطوف عليه الا ان بينهما ترتيب في الوجود
تامل ويمكن ان يجاب ايضا بان العطف على الحال يقتضي حالية المعطوف
لا اتحاده في جميع الوجوه فليكن هذا حالا مقدرا بخلاف المعطوف عليه
كما يجوز في الاخبار العطف مع اختلافهما في المضي والمستقبل لان الجمهور
جوزوا تعددها من ذي الحال قياسا على الخبر ومن يدعي الاتحاد في ذلك
فعليه البيان ثم الاعتراض على الجمهور يبقى الكلام في ان وكنتم بعد كيف
الذي هو حال شامل لجميع الاحوال لتصريح انه حاله هو اقوى في الانكار والحال ان

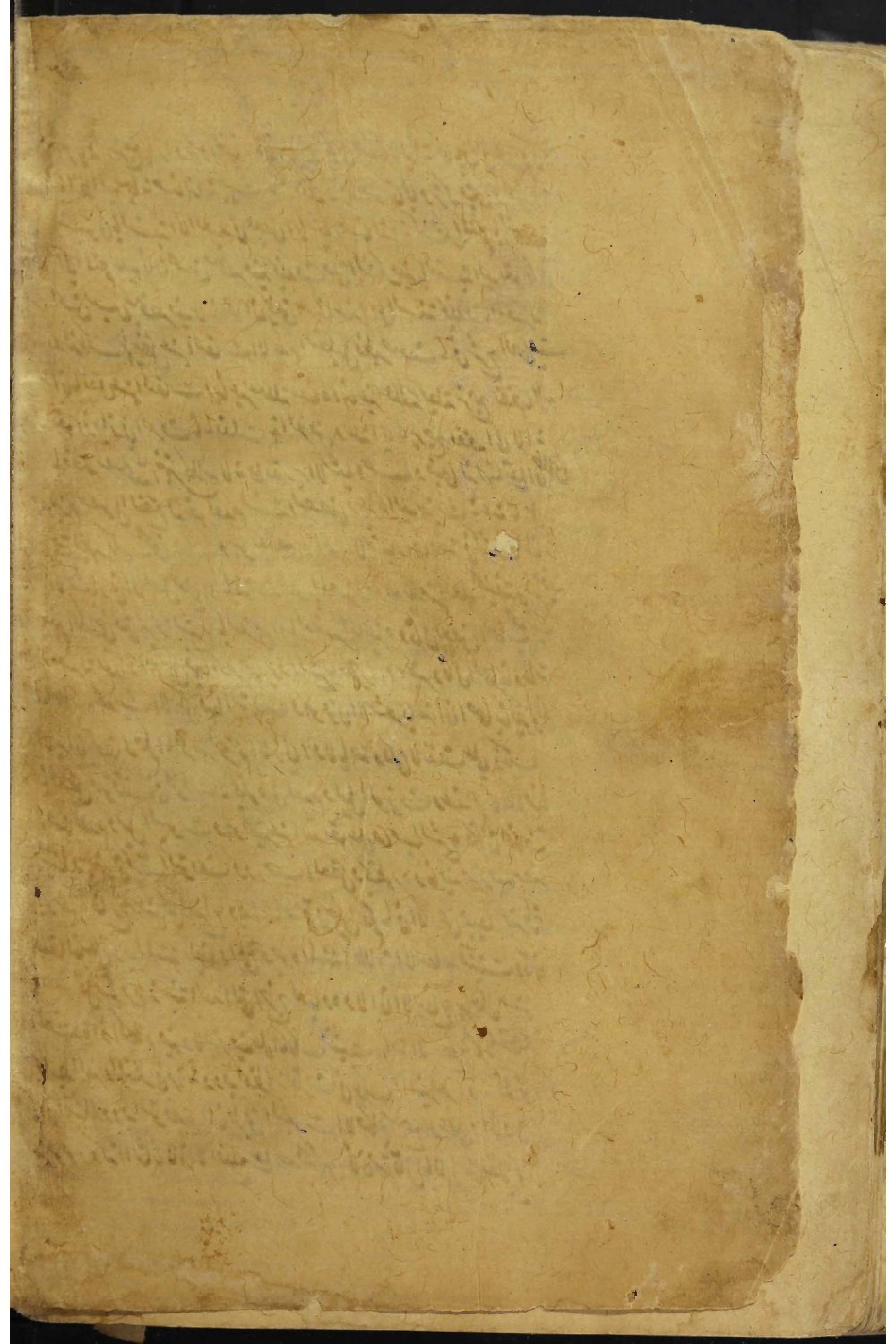
ارجاعكم

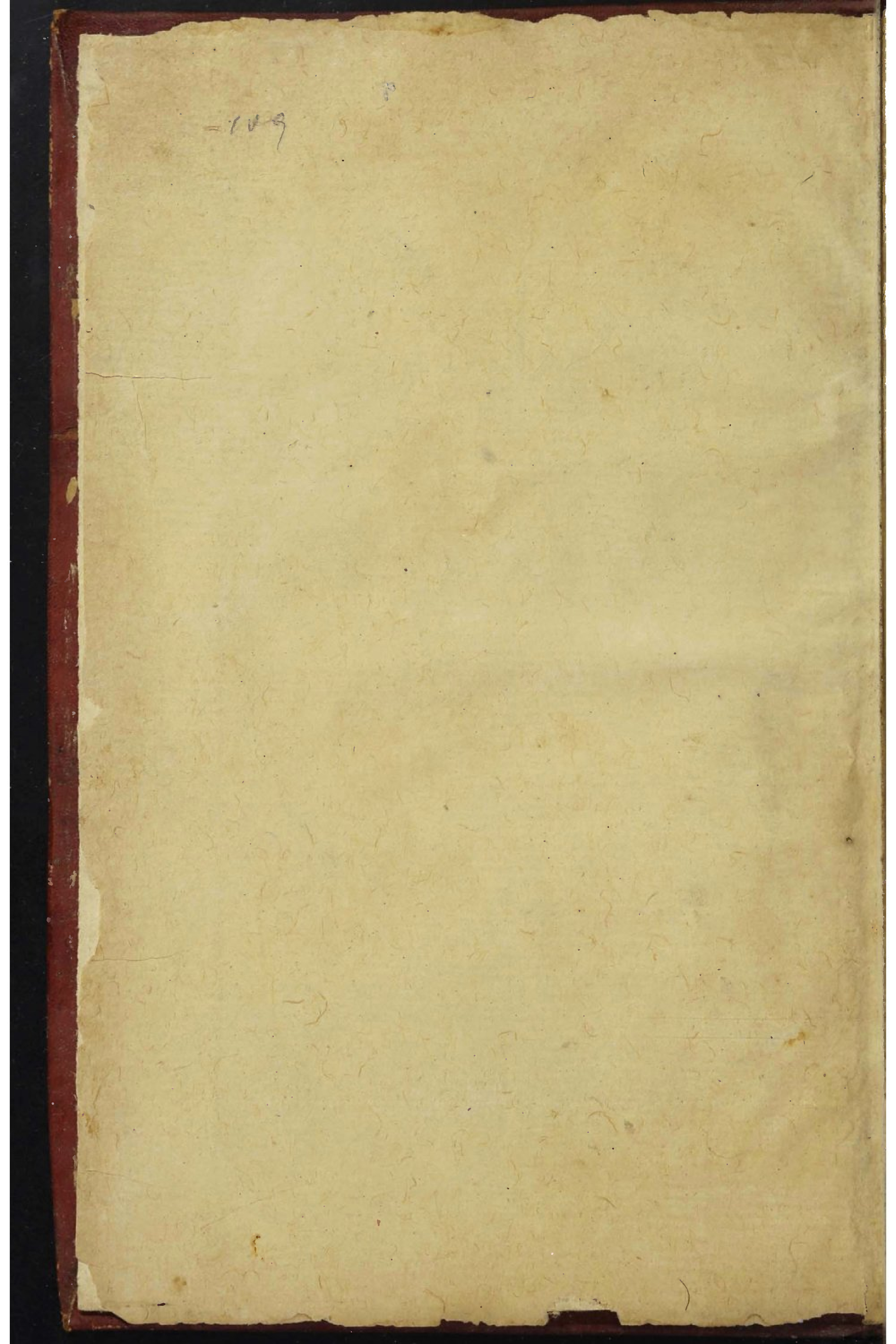
منه اخلا[illegible]

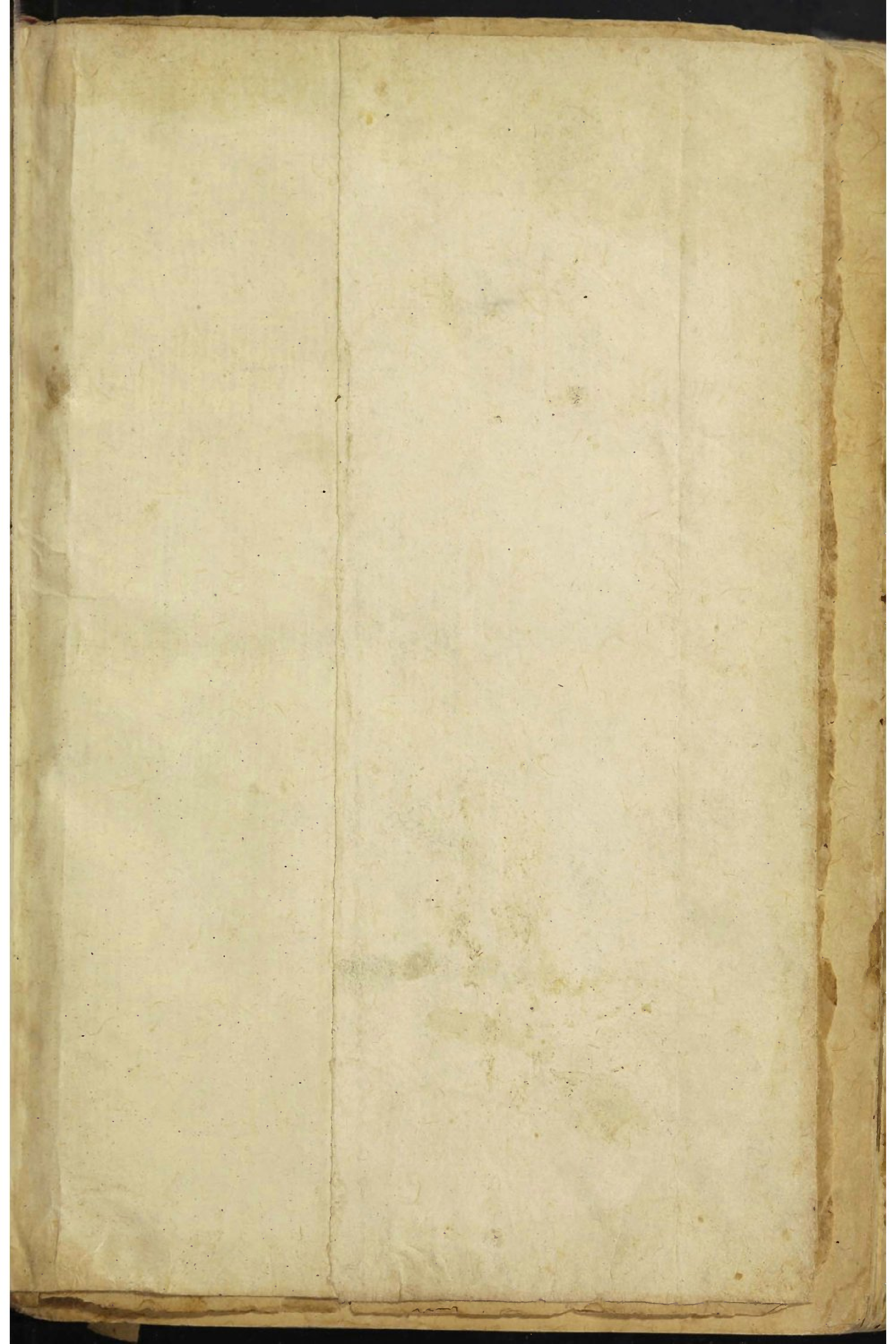
مبتدا خلافا او مترادفان وان جعل كيف صفة مصدر محذوف كما صرح به الرضي فيما دخل
كيف علي الفعل يكون او للتاسيس وجعل الواو للحال لا للعطف علي الحال لئلا يلزم
خلوه عن الواو وقد ورد الا يجوز به   لا كلو احد من الجمل فيه نظر يظهر مما مر   امواتا
اي جهالا قال الامام القشيري وكنتم امواتا بجهلكم عنه ثم احياكم بمعرفتك به ثم يميتكم
عن شواهدكم ثم يحييكم به وقيل امواتا بالشرك فاحياكم بالتوحيد امواتا بالخلاف
فاحياكم بالاختلاف وقال بعضهم البعداد بين امواتا بخوة نفسكم فاحياكم باماتة
نفوسكم واحياء قلوبكم وقال ابن عطاء امواتا بالظواهر فاحياكم بمكاشفة السرائر وقال
الشبلي امواتا عنه فاحياكم به وقوله ثم يميتكم ثم يحييكم اي يميتكم عن اوصاف العبودية
ثم يحييكم باوصاف الربوبية ثم اليه ترجعون عند تحيركم عن درك حرف الذات
والصفات عن شواهد المعرفة في طلب الحقيقة وكل من هذه المعاني قالوا اهل الله
بطريق الاشارة لا ان المعنى المراد من النظم هذا   فان قيل بعد آه لم يرد
هذا السوال على من ربط بان سوق هذه الازدياد الدلايل على التوحيد بعد انكارهم
لان الامانة لها دلالة واشار بتقديمه على ربط الثالث انه يرد على الاولين
لا علي الثالث وليس كذلك بل لا يرد على الثاني ويرد على الثالث على تقديره
تامل   مر به اي في القصد فلا يرد ما توهم ولا يتم ما ذكره من تعميم الارض
لان القاضي يقابل به وصرف للنص بغير ضرورة فيكون باطلا وهذا اشارة
من القاضي الى وجه نظم هذه الآية بما قبلها وقد عرفت وجها آخر فيما سبق تامل
حلقهم ما درس مره بعد اخرى ولسعاد مما سبق كونهم قادرين ومخلوقين
لان الكلام في الانسان الكافر فسعاد [illegible] صدور الكفر الله قدرته
الرحم بعد كونه نطفة حلقه كما مثل عليه قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فلا يرد
ما توهم   او بعد وسطه عرضه شمول النفع لجميع ما في الارض في الدنيا ولا يخفى
انه تكلف بارد فلا تكون به النص لا سيما بلا ضرورة مع انه موقوف على الاستواء
في الكل ولا يكاد ان يتوهم استواء جميع ما في الارض كله مخلوقا آدم بل بعضه
للانتفاع وبعضه للاعتبار كالسباع والحيات والعقارب فان فيها عبرة و
كونها لانه اذا اروي طرف من المتوعد به كان ابلغ في الزجر وكل نوع ممتاز
عرف العرب عبره لا يصح عده احدا لعله هذه الانواع الضارة حلقا للانتفاع

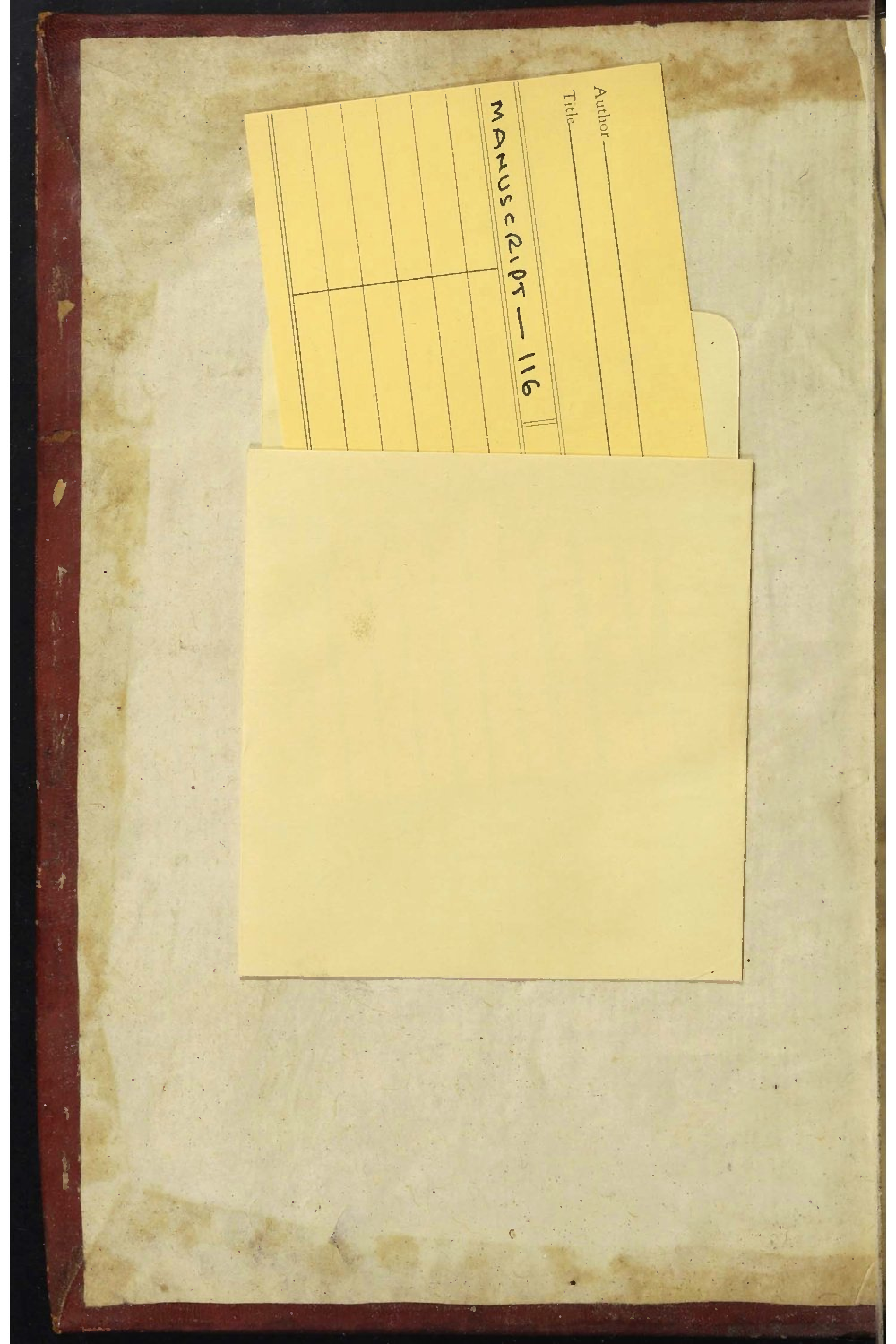
تامل حتى يظهر لك الحق لا على وجه العرض قال صاحب الصحايف وغيره من
الماتريدية اختلف في ان افعال معلل ام لا والحق معللة بعلة اي مصلحة واو ثوبية
ترجع الى العبد وهي باعثة على الفعل لان تركها نقص ومحال بالضرورة لانه
مخالف للحكمة والله تعالى منزه ان يترك ما يقتضيه الحكمة لانه حكيم وكذا لا يترك
ما يقتضيه العدل كبعث الانبياء للاهتداء للخلق والحجة عليهم واظهار المعجزة لتصديق
الانبياء وعليها على يد الكذب في دعوى النبوة والثواب للعامل وترك التعذيب
لمن لا ذنب له فمن انكر التعليل انكر النبوة فان قيل انكارهم في غير ما ذكر قلت
دليلهم قادح في التعليل مطلقا فيكون دعواهم كلية ويدل عليه ما نقل عن الامام محمد
الرباني اذا سئل عن اطفال المشركين قال الله تعالى لا يعذب بغير ذنب فصرح بان التعذيب
فعل معلل بذنب فتعذيبه تعالى للمشركين فعل علته الذنب والفايدة التميز بين
المطيع وغيره ويدل عليه الآيات والاحاديث واليه مال المحققون من الشافعية
حيث قال في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال ثابت سيما شرعية الاحكام
بالحكم لان المصالح نحو كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما يشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة
كون الاحكام معللة بالعلل متفق بين القايلين للقياس فلا معنى لنفي مطلق العلية
من الاشعرية فانظر ان هذا الاختلاف مبني على الحسن الذاتي والقبح الذاتي على الاطلاق
فمن يثبت يثبت التعليل ومن لا فلا ودعوى الضرورة في ان الباعث على الفعل
لا يكون الا فايدة ترجع الى الفاعل ثم لا يترك ما هو حسن لذاته كثواب المطيع
وتوفيه وتعذيب الكافر وخلق المعجزة على يد مدعي النبوة بالحق دون من يدعي بالكذب
عند من يقول بكونهما حسنين لذاتهما ومقتضى الحكمة بخصوصهما فقط نقص و
قبح وعجز ومخالف للحكمة فيكون فعله للكامل القادر القاصد بالقول كون الحكيم الحسن
الذاتي حسن لا يلزم القافة بما ذكر من النقص وغيره وان لم يستعد الكمال المحدود ومن
لم يقل بالحسن الذاتي لا يلزم عنده شيء مما ذكر لانه يقول ليس الحكمة والحسن منحصرا
في شيء بعينه بل هو فاعل على الاختيار وبيده جعل الشيء حسنا له حكم يشير في
كل شيء لكن كل ما يفعل فيكون بالجملة وان فرض بدله فعل عنده يكون الفعل فيه حكمة

اخری والترجیح بارادته واختیاره وکلما یامر یکون حسنا لا لذاته کما بین فی محله ولا شئ
بالنظر الیه سبحانه حسنا لذاته بحیث یکون فعله لازما منه تعالی وترکه قبیحا والحنفیة
یثبتون بالنسبة الی العبد فی بعض الاشیاء حسنا لذاته کشکر المنعم بالنسبة
الی المنعم علیه فان الحسن منحصر فیه بخلاف خلق الشکر فیه بالنسبة الیه تعالی فان
الحسن لیس بمنحصر فیه لانه تعالی ان یخلق حسنا عند اهل السنة بخلاف المعتزلة
ولذلک لم ینقل عن الثقات الا عدم التعلیل فظهر ضعف ما فی شرح الصحایف
انما نقل عن الثقات انها غیر معللة معناه انها غیر معللة بعلة ترجع نفعها الیه
تعالی اذ جاز فی العرف انا ما فعلت هذا الغرض وعلة ای لما یرجع نفعه الی لا انه
ما فعله لمصلحة انتهی کلامه لانه علی تقدیر الاشیاء حسنا وقبحا لذاتها علی الاطلاق
یلزم حصول النفع له تعالی کعدم نسبة النقص وغیره الیه عز شانه عنه تامل
حتی یظهر لک الحق وهو یقتضی اباحة الاشیاء النافعة فی کشف المنار
الاشیاء فی الاصل علی الاباحة عند جمهور المعتزلة وطائفة من العلماء الحنفیة والشافعیة
منهم الکرخی حتی یرد الشرع بالتقریر او بالتغییر الی غیره وقال بعض اصحاب الحدیث
ومعتزلة بغداد الاصل فیها الحظر حتی یرد الشرع مقررا او مغیرا وقال اصحابنا وعامة
اصحاب الحدیث الاصل فیها التوقف وهو قول الاشعری عنی ان اصحابنا یقولون
لا بد ان یکون له حکم اما الحرمة بتحریم الازلی او الاباحة ولکن لا نقف علی ذلک
بالعقل فنتوقف فی الجواب لا لخلوه بل لعدم دلیل الوقوف وعندهم لا حکم فیها
اصلا لعدم دلیل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالی علی صاحب الشرع فکان الخلاف
بیننا وبینهم فی کیفیة التوقف وواجب العقل ومحظوره وما فیه ضرر بنفسه
او بغیره خارج عن محل النزاع وجه الاباحة قوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا اخبر بانه
خلقها لنا علی وجه المنة علینا وابلغ وجوه المنة اطلاق الانتفاع فثبتت وقال
الله تعالی قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده ولان الانتفاع بها خال عن
المفسدة اذ الکلام فیه ولا ضرر فیه علی المالک فثبت اباحة الانتفاع کالاستظلال
بحائط الغیر والنظر فی مرآته ووجه الحظر انه تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه فلا یجوز
کما فی الشاهد ووجه التوقف ان طریق الثبوت الاحکام سمع او عقل والاول
غیر موجود وکذا الثانی لانا لا نقطع علی احد الحکمین فان من قال بالاباحة عقلا یجوز








Author
Title
MANUSCRIPT — 116

